سلسلۂ نصابات علمیہ جامعۂ عثمانیہ

# معاشرتی نفسیات

تصنیف

ولیم میک ڈوگل ایف۔ آر۔ ایس

ترجمہ

مولوی مرزا محمد ہادی صاحب بی۔ اے۔

رکن شعبۂ تالیف و ترجمہ جامعۂ عثمانیہ

سنہ ۱۳۴۵ھ م سنہ ۱۳۳۶ف م سنہ ۱۹۲۷ء

دار الطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

# فہرست مضامین معاشرتی نفسیات

## باب اوّل

صفحہ

## باب دہم



## باب یازدہم



## باب دوازدہم



## باب سیزدہم

تمت

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# معاشرتی علم نفس

## باب اول

### افتتاحی

علمائے معاشرت سے اکثر کا یہ خیال ہے کہ علم نفس اُنکے علم کے موقوف علیہ[۱] علوم سے ہے اور تکمیل علوم معاشرت کی علم نفس کی تکمیل اور تحقیق پر مبنی ہے۔ یہ مقدمات ایسے صاف اور صریح ہیں کہ اُنکے منطقی ثبوت کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ جو شخص ان مقدموں کو تسلیم نہیں کرتا انکے لئے منطقی ثبوت بھی کچھ مفید نہو گا۔ بس یہ ایک طرفہ واقعہ ہے کہ علم نفس جو ذہن کے ماہیت اور افعال کے ضوابط پیدا کرنے کا مدعی اور انکی تحقیق اور تدقیق کا ساعی ہے اور جسکو عملاً اہل تحقیق علوم معاشرت (مثل اخلاق۔ معاشیات تمدن فلسفہ تاریخ معاشرت علم انسان اور انکے سوا وہ خاص علم جو معاشرت پر مبنی ہیں یعنے علم مذہب اصول قوانین تعلیمات فنون کا موقوف علیہ علوم اور مبادی سے

[۱] موقوف علیہ کسی علم کا وہ علم ہے جو اسپر موقوف ہو یعنے جسپر علم کے مسائل اس دوسرے علم میں بطور بنیادی مسائل کے تسلیم کر لئے جائیں چنانچہ طب کا موقوف علیہ علم طبیعیات ہے اور ہندسہ کا علم مابعد الطبیعت ہے

مانے ہوئے ہیں وہ ایسا نہ سمجھا جائے۔ بعض مصنفین انہیں سے مثل کومٹ اور زمانہ حال میں ڈرخیم علم نفس کے اس دعوے کی تردید کے درپے ہیں۔ بعض علم نفس کی زبانی تائید کرتے ہیں لیکن عملاً اس سے کوئی سروکار نہیں رکھتے۔ اور علم اخلاق یا معاشیات یا اور کسی معاشرتی علم پر رسالہ لکھنے کے لئے بیٹھ جاتے ہیں اور بکشادہ پیشانی اس امر کا اقرار کرتے ہیں کہ وہ علم نفس سے بالکل واقف نہیں ہین۔ ایک تعداد مصنفین زمانہ حال کی (بلکہ اکثر) جو معاشرت کے متعلق مضامین لکھتے ہیں وہ علم نفس کی قدر و منزلت کو تسلیم کرتے ہیں مگر عملاً نہایت مجمل سطحی اور سنی سنائی باتوں پر اکتفا کرتے ہیں اور علم نفس کے وہ غلط اور گمراہ کن مسائل جو محاورہ عوام میں شامل ہوگئے ہیں انکو اپنی تحقیق کا مبدء قرار دیتے ہیں۔ مگر اسکے آثار پائے جاتے ہیں کہ یہ قابل افسوس حالت گذرنے ہی کو ہے۔ اور تھوڑی ہی مدت کے بعد علم نفس کو موقوف علیہ اور مبدء علوم معاشرت کی منزلت دیجائے گی جسکو روشن خیال مصنف مدت سے تسلیم کر چکے ہیں۔

یہ کتاب اس تغیر عمل کو ترقی دینے کے لئے تحریر کی گئی ہے لہذا مناسب ہے کہ اس کتاب کا افتتاح اسباب اختلاف کی تحقیق سے ہو جو واقع ہو رہے ہیں۔ اور اس طریق پر استدلال کیا جائے جس سے تغیر کے پیدا کرنے کی امید ہے۔ کیونکہ اس میں کوئی کلام نہیں کہ علوم معاشرت میں علم نفس کے عدم تسلیم کا سبب خود علم نفس کی کوتاہیاں تھیں۔ اور اگر اس علم کو اسکی منزلت پر قائم کرنا ہے تو چاہئے کہ اسکے نقص دور کئے جائیں۔ اب سوال یہ ہے کہ۔ ۱ وہ نقص کیا ہیں ۲ اور کیوں اب تک باقی رہے؟ ہم نہایت اختصار کے ساتھ ان سوالوں کے جواب دینے کی کوشش کریں گے۔ مگر اس سے تعرض نہ کریں گے کہ ان کوتاہیوں کی تقسیم مصنفین علوم معاشرت اور علوم نفس میں کی جائے کہ اس مدت تک یہ نقص کس کے فروگذاشت سے کتنے ہوئے۔

علم نفس کا وہ شعبہ جو خصوصیت کے ساتھ علوم معاشرت کے لئے مفید ہے۔ افعال انسانی کے مصادر یا ماخذوں کا بیان ہے۔ یعنے وہ محرکات اور دواعی جو افعال انسانی کا سبب ہوتے ہیں اور انسان کے اعمال اور اسکی سیرت پر موثر ہیں اور انکی تنظیم کرتے ہیں۔ خواہ وہ ذہن سے متعلق ہوں خواہ بدن سے۔ اور یہی شعبہ علم نفس کا مدت سے ناقص چلا آیا ہے۔ اور اسمیں اب تک اجمال اہمال اور خلط

موجود ہے۔ مسائل مثل تقسیم حالات شعور اُنکی تحلیل اجزا ہیں۔ اُن اجزا، کی ماہیت انکی ترکیب کس طرح ہوتی ہے۔ علوم معاشرت سے بہت کم تعلق رکھتے ہیں۔ اور سلسلۂ مسائل تعلقات نفس و بدن طرق نفسی اور طبعی شعور کے اور افعال دماغی کے اسکے ساتھ ہی بحث خالص عقلی طرق کی۔ وہ طریق جس سے مکان اور زبان کا تصور پیدا ہوتا ہے اور انکے اضافات کا یا مماثلت اور مباینت کا علم ہوتا ہے اور عقلی طریقے تمثل اور ادراک تقابل اور تجرید کے اور اُنکے باہمی تعلقات کا۔ ان سب کو بذات خود علوم معاشرت سے بہت کم تعلق ہے۔ البتہ ان طرق کا ماحصل۔ مثلاً علم یا نظام مثالیات کا اور اُنسے جو یقین پیدا ہوتا ہے۔ اور وہ طریق جس سے وہ افعال وعادات اور خصائل پر موثر ہیں اور انکی تنظیم کرتے ہیں۔ اور انسانی تدابیر کے باعث ہوتے ہیں اور ایک انسان کا تعلق دوسرے انسان سے قائم کرتے ہیں۔ یہ جملہ مسائل علوم معاشرت کے لئے فوری اور بلا فصل اہمیت رکھتے ہیں۔ ذہنی قوتیں جو انرجی یعنے توانائی کے منبع ہیں۔ انجام کی قرار داد اور جملہ انسانی فعلیت کی بقا اور استمرار کے موجب ہیں۔ عقلی تدبیریں ان قوتوں کی خادم اور اُنکے آلات یا واسطے ہیں ان قوتوں کی تعریف اور تشخص یا نسل انسانی میں انکی تاریخ خوب واضح ہوجانا چاہیئے قبل اسکے کہ علوم معاشرت کی تعمیر علم نفس کی مستحکم بنیاد پر قائم کیجائے۔ اب علماء نفس مذکورہ مسائل کی طرف متوجہ ہوئے ہیں اور بہت کچھ ترقی کی ہے۔ اور قابل قبول مطالب پیدا کیئے ہیں۔ جنکو پہلے ناواجب طور سے فروگذاشت کیا تھا۔

یہ امور چند در چند حالات کے نتائج ہیں۔ تاریخ علوم پر نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نتائج ناگزیر تھے۔ یہ ضرور تھا کہ جب انسانوں نے معاشرتی حیات کے پیچ در پیچ آثار پر نظر کرنا شروع کیا۔ لامحالہ وہ پیش پا افتادہ مسائل پر توجہ کرتے۔ اور ایسے اصول سے اُنکی توجیہ کرتے جنکو کم و بیش اجمال کے ساتھ انہوں نے مان لیا تھا مسائل کے مالہ وماعلیہ[1] سے وہ آگاہ نہ تھے۔ وہ اصول جو عامیانہ تصورات سے صورت پذیر ہوئے تھے۔ بہ تدریج نشو ونمو کرتے رہے بے شمار نسلیں گذر گئیں۔ اُنکی تصریح زیادہ

[1] مالہ وماعلیہ یعنے تعلقات اور حقیقتیں اور ماہیتیں اور اُنکے باہمی ارتباط ۱۲ م

ہوتی گئی۔ اگرچہ اُنکے معنے میں جو پوشید گی تھی وہ نہ گئی۔ یہ نتیجہ علمائے مابعد الطبیعت اور علمائے مذہب کی محنتوں کا تھا۔ جب اٹھارویں صدی میں اور اوائل میں انیسویں صدی کے جدید اصول نظام علمی کے عموماً تسلیم ہونے لگے اور جملہ یا اکثر مقاصد علوم میں اونکا استعمال ہونے لگا۔ اور زمانہ جدید کے موافق معاشرتی علوم میں امتیاز پیدا ہوا۔ اِس صورت میں ناگزیر تھا کہ مصنفین معاشرتی علوم کے ہر صیغہ میں اُنھیں اصول پر چلتے جو اگلے وقتوں سے چلے آتے تھے اور تقریبی اصول کو جسے وہ غلطی سے اساسی سمجھے ہوئے تھے معاشرتی مطالب کی توجیہ کے لئے کام میں لاتے۔ نہ کہ ذہن انسانی کے ساخت کی گہری تحقیقات عمل میں لائی جاتی۔ یہ توقع نہ تھی کہ مصنفین کی نسلیں جنکی پہلی غرض یہ تھی کہ صیغہ ہائے عظیم قانون۔ سلطنت سیرت شخصی سیرت جمہوری کے لئے قواعد وضع کریں۔ عملاً اعلوم صیغہ ہائے مذکورہ کی تدوین کو ترک کردیں اور انکو مابعد کی نسلوں کے لئے چھوڑ جائیں اور خود شخصی ذہن کے ابتدائی کام میں مصروف ہوں تاکہ بنیاد نفسی حقیقت کی پیدا ہو اور اس بنیاد پر آیندہ کے مصنفین معاشرتی علوم کی پرورش کریں۔ جو مسائل اُنکے سامنے تھے وہ نہایت ضروری تھے۔ رسم و رواج قوانین نظامات اسکے متقاضی تھے کہ اُنکی عقلی ضرورت ثابت کیجائے۔ جو لوگ معاشرتی اصلاح چاہتے تھے انکی کوشش تھی کہ اپنے ادعا کو برہانی ثبوت سے مستحکم کریں۔ تاکہ اُنکے اصول کی حقیقت اور مسلمہ اصول ذہن انسانی سے انکی مطابقت قائم ہو۔

بلکہ قدیم مصنفین کسر نفسی کو کام میں لاکے یہ ناممکن الوقوع دستور عمل قرار دیتے اس صورت میں بھی ممکن نہ تھا کہ وہ ایسا علم نفس پیدا کرتے جو درکار تھا۔ کیونکہ وہ علم جو ابتک ابتدائی حالت میں تھا وہ علم جس کا تعلق معاشرتی آثار کے ساتھ ثابت یا اوسکی حقیقت قائم کرنا چاہتے ابھی تک نظروں سے دور اور تاریکی میں تھا۔ ابھی اُسکو پیدا ہونا تھا یعنے علم حیات۔ اور اس علم کا پیدا ہونا تقابل اور تکمیل علم نفس پر

ؔ برہانی ثبوت سے وہ منطقی ثبوت اور قیاسات جنکا مبدء عقلی اور بدیہی تصدیقات ہوں علم ہندسہ کا ثبوت بالکل برہانی ہے ۱۲ م

موقوف تھا اُسی سے جو اساس مطلوب تھا وہ مل سکتا ہے۔ اور اسکی تحقیق ڈارون[1] کی تصنیف سے پہلے ناممکن تھا۔ ڈارون کی وہ تصنیف جسنے انسانوں کو باور کرا دیا ہے کہ باعتبار جسمانی جملہ ہیئتوں کے انسانی اور حیوانی بروز و تکمیل دونوں ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ اور اُس اور اک کے لئے راستہ صاف کر دیا ہے جس سے ثابت ہوا کہ مماثل تسلسل ذہن انسانی اور عالم حیوانات کے بروز و تکمیل کا ساتھ ہی ساتھ ہے۔

لہذا مصنفین علوم معاشرتی درصورت عدم موجودگی تدوین علم نفس کے مجبور تھے کہ ذہن انسانی کے باب میں بعض کلئے اختیار کرلیں اس طریقے سے انہوں نے علم نفس کے اقل معلومات کو جو جسکو مطلوب تھی پیدا کر لیا جسکے بغیر چارہ نہ تھا ان مسلمات سے اکثر میں کافی حقیقت تھی جس سے بادی الرائے میں اُن کے مسائل کی تصدیق ہوتی تھی۔ وہ مسلمات ایسے جامع معلوم ہوتے تھے گویا کہ مزید تحقیق و تفصیل نفسی تحلیلات کی ضرورت ہی نہ تھی بلکہ پس پردہ ہوگئی تھی۔ یہ مسلمات نہ صرف اُن لوگوں نے اختیار کئے تھے جو ایک مدت تک کام کرکے مستعد ہوئے تھے جنھوں نے ذہن کو ہر حیثیت سے ملاحظہ نہ کیا تھا جو ہر ممکن راستے سے مطلوب تک نہ پہنچے تھے بلکہ محض تحقیق حق بھی اُنکا مقصد اصلی نہ تھا۔ عموماً ایسے لوگوں نے اُنکو اختیار کر لیا تھا جنکو کسی خاص حکمی مسئلہ کے وضع کرنے کا شوق تھا امر حق کی تحقیق رکی ہوئی تھی کسی خاص مطمح نظر کے قائم کرنے کے لئے وہ اسکے درپے تھے[2] کہ ایسا ہونا چاہیئے نہ کہ اسکے درپے ہوں کہ حقیقت کیا ہے اسلئے وہ ہر قدم پر گمراہی میں پڑتے تھے۔ پس جب علم نفس نے آہستہ آہستہ بہ تدریج اتنی ترقی کی کہ اُسکی حیثیت ایک مستقل علم کی سی قائم ہوا۔ تو

---

[1] ڈارون کی تحقیق سے ثابت ہوگیا کہ انسان اور دوسرے جانوروں میں اعتباری فرق ہے اور جملہ حیوانات ایک سلسلہ ارتقا میں منتظم اور ہر سافل ترقی کرکے عالی ہوگیا ہے نہ کہ جدید انواع علحدہ علحدہ ہوں جیسا کہ پہلے خیال کیا گیا تھا ۱۲ م

[2] وہ لوگ اسکے درپے تھے کہ اپنے نظریات کے مطابق عالم کو بنالیں نہ یہ کہ عالم کو خود اپنا معلم قرار دیں اور محض واقعات اور آثار کے مشاہدہ پر اکتفا کریں اور اُس سے بذریعہ استخراج یا استقراء اپنے مقصود کو حاصل کریں ۱۲ م

معلوم ہوا کہ وہ شعبہ ہے اس علم کا جسکو علوم معاشرت سے تعلق ہے اور جو ان علموں کے لئے نہایت اہم اور ضروری ہے اُسکی جگہ بعض منتشر گمراہ کن مسلمات نے لے رکھی ہے جو مصنفین علوم مذکورہ کے ساختہ پرداختہ ہیں۔ بلکہ وہ لوگ بہت برہم ہیں کہ علم نفس اُن کے مقبوضات میں کیوں دخیل ہوتا ہے۔ کیونکہ اس دخل سے اُنکا نظام باطل ہوا جاتا تھا۔

ماہرین علم نفس نے جب چاہا کہ اپنے علم کی تحدید کرکے اُسکو اور علموں سے علیحدہ کر دیں تو اُن کو نہایت تنگ اور ادون مرتبہ اسکی وسعت نظام اور استعمال کا اختیار کرنا پڑا انھوں نے اکثر اس پر قناعت کرلی۔ کہ یہ شعور کا علم ہے اور صرف فکر ہی اسکا طریقہ ہے۔ کیونکہ فکری تحلیل اور شعور کا بیان ہی وہ جز اس علم کا تھا جو اوروں سے بچا ہوا تھا۔ فکر ہی کو اسکا طریق واحد قرار دینے سے اس علم کا دائرہ تنگ اور عمل مضمحل رہا۔ کیونکہ جذبات کی زندگی اور محرکات کا عمل ہماری ذہنی حیات کا وہ جز ہے جسپر فکری مشاہدہ اور بیان تفصیلی کو بہت گنجایش کام کرنے کی ملتی ہے علمی اور عقلی طرق شعور ایک بھرپور اور گوناگوں ذخیرہ ہے جسپر فکر اپنی امتیاز تحلیل اور تفصیل کو اچھا موقع کام کرنے کا ملتا ہے۔ اسکے مقابلہ میں جذبی اور طلبی شعور میں بہت ہی کم گنجایش ہے اور جسقدر ہے بھی وہ بہت تاریک اور فکر کو دھوکا دینے والی ہے۔

تھوڑی مدّت کے بعد ڈاروِن کے خیالات نے علوم حیات میں انقلاب عظیم پیدا کر دیا۔ اس وقت یہ توقع ہو سکتی تھی کہ ماہرین علم نفس اپنے علم کو ایک وسیع نظر سے ملاحظہ کریں گے اور پورے میدان پر اپنی حقیت کا ادعا کریں گے۔ اسی زمانہ میں تجربی طرق فکری کا آغاز ہوا جسنے مصنفین کی تمامتر توجہ کو اپنی جانب مصروف کرلیا تاکہ ان جدید اور صحیح طریقوں سے علم کا جدید اندازہ کیا جائے۔ جسمیں ابتک بسیط فکر کے سوا کوئی کارگذار نہ تھا۔

اب ہم بعض ناشدنی نتائج اس قبل از وقت الحاق کے ملاحظہ کرتے ہیں جبکہ نہایت اہم مگر مجمل مقامات علم نفس کے اُن علموں کے ساتھ ضم کردئے گئے جنکے ذریعہ سے چاہئے تھا کہ منطقی سلسلہ میں نفسی حقیقتیں دریافت کیجاتیں اور اس مستحکم بنیاد پر علمی عمارت قائم کیجاتی۔

علم اخلاق سے ایک عمدہ مثال ملتی ہے۔ اس علم کے ہر مصنف کو ضرورتاً علم نفس کے مسائل سے کام پڑتا ہے۔ اور علم اخلاق کے رسالوں میں اکثر سطحی مواد علم نفس کا موجود ہے۔ علم اخلاق کے قدیم ماہروں میں علم نفس کی خامی کیوجہ سے ایسے مسائل پیدا ہوئے جو بعض رواقئین[1] کا مسلک تھا کہ عاقل اور نیک انسانوں کو چاہیئے کہ جذبات کو کلیتہً اپنے دل سے دور کر دے۔ یا مثلاً کانٹ کا مسلمہ ہے کہ عاقل اور نیک انسان چاہیئے کہ خواہش سے آزاد ہو۔ قدیم مصنفین کے ان طرفہ مفاہیم سے قطع نظر کر کے ہم ایسے تین مسلموں کو پیش کر سکتے ہیں۔ جو غلط ہیں اور بے سمجھے بوجھے اختیار کر لئے گئے ہیں یہ اسی قسم کے مسلمات ہیں جسکا ذکر خیر اوپر ہو چکا ہے۔ لیکن انیسویں صدی کی اخلاقی بحثوں میں ان کا پایہ مقدم ہے اور بہت کچھ مواد ان مباحثوں کا ان سے ماخوذ ہے۔ اولاً جو سب سے اہم ہے وہ مسئلہ بہجت[2] ہے جس کا مقصود یہ ہے کہ انسانی افعال کا محرک طلب لذت اور دفع الم ہے۔ اسی کے ساتھ یہ مسلمہ چلتا ہے کہ سعادت[3] اور خوشی مرادف لفظیں ہیں۔ انھیں دو مسلموں پر منفعیت کی بنیاد قائم کیگئی ہے۔ انھیں دو مسلموں کی وجہ سے مذہب منفعیت اکثر عقلا کے منافی طبع ہوا اور انھوں نے اسکو ترک کر کے اگلے مجمل اور مرموز تصورات اختیار کر لئے۔ منجملہ اُنکے ایک خاص قوت جسکو بصیرت خلقی کہتے ہیں یا ضمیر (کانشنس[4])

---

[1] رواقئین ایک طبقہ حکمائے یونان کا تھا جو کسی معبد کے پیش طاق میں درس دیا کرتے تھے زینون انکا پیشوا تھا یہ حکما لذت والم سے بے پروا تھے اور نہایت عسرت اور افلاس میں بسر کرتے تھے دیوجانس کلبی جسکے حکایات مشہور ہیں زینون کے تلامذہ سے تھا۔ ۱۲م

[2] بہجت بمعنی خرمی و شادمانی ۱۲م

[3] سعادت لذت عقلی ہے جو نیک کرداری اور اکتساب علوم سے حاصل ہوتی ہے جسکا نتیجہ نجات دارین ہے اور خوشی ایک ادنیٰ شئے ہے حیات انسانی کا مقصود خیر و سعادت ہے نہ کہ خوشی سعادت کے اکتساب میں کبھی رنج والم بھی ہوتا ہے ۱۲م

[4] کانشنس کا صحیح ترجمہ ایمان ہے مگر عموماً جس طرح ترجمہ کرتے ہیں اُس کو میں نے بھی اختیار کیا ۱۲م

یا حس خلقی یا شعور فطری سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔ اور یہ تین مسلموں سے تیسرا تھا جس پر علم اخلاق کی بنیاد قائم کی گئی تھی۔ اکثر ان لوگوں میں سے جنہوں نے اس آخیر مسلمہ کی کوئی نہ کوئی صورت اختیار کر لی تھی۔ جب انکا یہ مقدمۂ عظیم بعض مشکلات کے حل کرنے میں ناکافی ٹھہرتا تو عادتاً وہ کوئی اور مسلمہ اسیطرح کا اُسکے ساتھ ختم کر دیا کرتے تھے۔ عجیب و غریب فطری اور اکات اُسکے ساتھ ملا دئے اس سہولت اور بے باکی سے جسطرح مداری ٹوپی سے انڈے نکالتا ہے یا علم قیافہ والے دماغ میں کوبڑ دریافت کر لیتے ہیں۔

اس امر پر نظر کرنا فائدہ سے خالی نہو گا کہ زمانہ متاخر تقریباً زمانہ حال یعنے ۱۸۹۲ء پروفیسر سجوک آنجہانی نے جو اپنے عہد کے علمائے اخلاق میں ایک سرگروہ تھے۔ مسئلہ کو پھر لیا۔ مثل اپنے پیش رووں کے انہوں نے تسلیم کیا تھا کہ اخلاقی یا عقلی عمل انسان کے لئے ایک امر معقول اور طبعی ہے اور اسکی بنیاد کسی اصل پر ہے جو بخوبی مفہوم نہیں ہوئی ہے۔ پروفیسر موصوف نے کمال سنجیدگی سے ایک مضمون اس بحث پر تحریر کیا۔ کہ "غیر معقول فعل" کا صدور ممکن ہے اور احیاناً اسکا وقوع بھی ہوتا ہے اور بشرط امکان ایسے خلاف قاعدہ واقعہ کی کیا توجیہ ہو سکتی ہے۔ اس بحث میں پروفیسر مذکور نے بنتھام کے مقولہ کا حوالہ دیا ہے۔ کہ "ہر فعل کے صدور کے وقت ہر انسان اُس طرز عمل کو اختیار کرتا ہے جو اُسکی رائے میں اُسوقت اُس فعل کو دیکھتے ہوئے زیادہ سے زیادہ مسرت پیدا کر سکے"۔ پروفیسر موصوف یہ ظاہر کرتے ہیں کہ اگرچہ جے اس مل نے بعض مستثنیات اس اصل کے تسلیم کئے ہیں لیکن عموماً اُنکی یہ رائے تھی کہ خواہش کسی ایسے امر کی جسکا خیال نسبتاً مسرت انگیز نہو محال طبیعی ہے اس فرقۂ حکما کے نزدیک کسی شخص کا وہ کام جو زیادہ سے زیادہ مسرت نہ پیدا کرے اگر اُس شخص سے صادر ہو تو وہ خطائے اجتہادی ہے۔ اُسنے اس تناسب کے لگانے میں غلطی کی ہے کہ کس طرز عمل سے کس درجہ کی مسرت پیدا ہو سکتی ہے۔ اور چونکہ اس فرقہ کے نزدیک ہر کام کا یہ مقصد ہونا چاہئے کہ زیادہ سے زیادہ مسرت پیدا کرے۔ جو کام ایسا نہو وہ خلاف عقل بھی ہے اور خلاف اخلاق بھی۔ کیونکہ ایسا کام اُس طریقہ کے خلاف ہے جو طریقہ خود فاعل کے نزدیک شائستہ کردار کا طریقہ ہے!

اسکے بعد سجوک یہ ثابت کرتے کہ یہ مسئلہ کہ غیر معقول فعل (یعنے وہ تعمدی فعل جو شائستہ طریق کردار کے خلاف ہو) ایک مستثنیٰ ہے خلاف عقل یا غیر طبیعی یہ مسئلہ کچھ اہل منفعت[1] سے خصوصیت نہیں رکھتا بلکہ اُن کے مخالف بھی اس مسئلہ میں انکے شریک ہیں۔ پروفیسر سجوک بطور مثال گرین کو پیش کرتے ہیں "وہ بھی بنتھام کی طرح عمومیت کے ساتھ بیان کرتا ہے کہ ہر شخص کے لئے ہر اخلاقی[2] فعل خواہ نیک ہو خواہ بد ایک ممکن طرز عمل پیش کرتا ہے کوئی حالت یا کوشش جو اُسکی ذات سے تعلق رکھتی ہے جو اُسوقت اُسکے لئے خیر عظیم ہو اور اُس خیر کے لئے وہ کام کرتا ہے اور یہ وہی بات ہے کہ اس کو کیا کرنا چاہئے۔" لہذا گرین کو بنتھام اور مل سے صرف اسقدر اختلاف ہے کہ گرین نے بجائے مسرت کے خیر کو رکھا ہے اور اسکے وہی لغو مسئلہ جو اُن لوگوں نے اختیار کیا تھا گرین نے بھی کیا ہے۔ سجوک بجائے اسکے کہ اپنے دونوں فرقوں کے اس باطل تصور کو جو انسانی افعال کے محرکات کے باب میں اُنھوں نے اختیار کیا تھا رد کردیں اور اُلٹے اسکی تائید کرتے ہیں اور کمال متانت سے نفسی توجیہ اس لغو اور باطل مسئلہ کی پیش کرنا چاہتے ہیں کہ انسان کبھی کبھی خلاف عقل کام کرتا ہے جو شائستہ کردار کے خلاف ہوتا ہے۔ یعنے سجوک مثل اُن لوگوں کے جنکی تنقید کے وہ درپے ہیں اس مسئلہ کو تسلیم کرتے ہیں کہ انسان اکثر بلکہ عموماً عقل کے موافق کام کرتے ہیں اور اُس طریق سے کام کرتے ہیں جسطرح انکو کرنا چاہئے اور یہ کسی خاص غیر موجہ اصل پر موقوف ہے جو اُنکی ساخت میں داخل ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ انسان مختلف فوری محرکات کی قوت سے حرکت کرتا ہے جنکی ماہیت کی تکوین سالہائے دراز کی تکمیلی تدبیروں سے ہوئی ہے جس کا تعلق مہذب معاشرت سے نہ تھا اور نفسی مسئلہ جو ہم کو حل کرنا ہے اور جس سے اس کتاب کو خاص تعلق ہے

---

[1] اہل منفعت وہ فرقہ حکما جو ہر کام کی علت غائی نفع ذاتی کو قرار دیتے ہیں اُنکے نزدیک ہر کام خواہ وہ کیسا ہی نیک یا بد ہو بامید نفع کیا جاتا ہے حتیٰ کہ ایثار بھی ۱۲م

[2] لفظ اخلاق یہاں حکما نہ اصطلاح کے موافق نیک و بد دونوں کے لئے کہا گیا ہے ۱۲م

وہ یہ ہے۔ کہ اس واقعہ کی کیا توجیہ ہے کہ انسانوں پر جب محرکات کا اثر ہوتا ہے۔ تو وہ کیوں اسطرح کام کرتے ہیں جسطرح اُن کو کرنا چاہئے یعنے اخلاق یا عقل کے موافق۔
شاید کسی کو یہ خیال ہو کہ علمائے اخلاق (جنکے ایسے عجیب وغریب خیالات ماہیت افعال انسانی کے بارے میں ہیں) اپنی ساخت کے اعتبار سے ان قوی تحریکات سے بچے ہوئے ہیں جو عام انسانوں پر تاثیر کرتے ہیں۔ علمائے اخلاق عام انسانوں کے افعال کو خلاف اخلاق اور انکے اصلی منافع کے لئے مضر خیال کرتے ہیں۔ کیا علمائے اخلاق ریاضت کرکے درجہ کمال اخلاق پر فائز ہو چکے ہیں۔ اور تحریکات کو تابع کر لیا ہے اور اُن پر اُنکا مطلق اثر نہیں ہے لیکن اگر یہ شق صحیح ہو تو یہ بڑی بدقسمتی ہے کہ انکی مخصوص ساخت نے انکو مغالطہ آمیز نفسیاتی مسائل پر اپنے علم کی بنیاد رکھنے کی راہ بتائی۔
پولٹیکل اکانومی کو بھی ان ناقص مسلمات نفسی سے کچھ کم نقصان نہیں پہنچا ہے۔ اس علم میں بھی یہی دعویٰ کیا گیا تھا کہ اُسکے مقدمات علم النفس سے ماخوذ ہیں اور اس علم کی تدوین بھی اسی پر مبنی ہے۔ اس تہمت کی کچھ نہ کچھ حقیقت ہے کہ تدیمی پولٹیکل اکانومی ان غلط مسلمات سے ماخوذ ہے اور اُسکے نتائج ایک سلسلہ غلطیوں کا ہے۔ اور یقیناً اب جو کچھ ترقی اس علم کی ہوئی ہے وہ اسی وجہ سے ہوئی ہے کہ اُسکی بنا کامل تر نفسیات پر رکھی گئی ہے۔ ان دونوں واقعوں کے سمجھانے کے لئے ایک مثال کا ذکر کچھ بیجا نہو گا ان مسلمات سے جو بادی النظر میں درست اور معقول دکھائی دیتے ہیں یہ مسئلہ ایجاد کیا گیا تھا کہ اگر کسی عام بازار میں آزادانہ تقابل ہو تو کم سے کم قیمت پر اشیاء تجارت دست یاب ہوں گے۔ مگر انسانوں کی عقل ضعیف ہے اور ناسمجھی سے غیر معقول طریق پر اکثر چلنے لگتے ہیں۔ مگر علمائے اقتصاد نے گوش رسیدہ انڑے وار دکی حقیقت کا حساب نہیں لگایا جس پر اشتہار دینے والوں کا سلیقہ کارگذاری مبنی ہے جو مال کی قیمت بڑھا کے تجارت کو ترقی دیتے ہیں اور معتدبہ نفع اٹھاتے ہیں۔ لوگوں کی اس کردار پر نظر کرنے سے ہم ان واقعات کو سمجھ سکتے ہیں کہ سلائی کی کلیں جو خاص نفع کے ساتھ پانچ پونڈ کو فروخت ہوتی ہیں انکی بکری بارہ پونڈ کی قیمت سے بخوبی ہو سکتی ہے جبکہ ویسی ہی کلیں اُس بازار میں انکی نصف

قیمت پر بھی نہیں بک سکتیں ۔ وہی نتیجہ تقابل اور قیمتوں کے متعلق بہت اچھی طرح ان صورتوں سے جھٹلا دیا گیا جہاں ساکھ کے قیام اور معناً فروخت مال کے خاص اختیار حاصل ہونے سے ان اشیاء کی تجارت میں جو عموماً مصرف میں آتی ہیں ۔ نرخ بازار گھٹ جایا کرتا ہے ۔ یا اسوجہ سے کہ اشیاء کی بھاری قیمت میں جو روپیہ دیا جاتا ہے وہ عموماً خردہ فروشوں اور دلالوں کی جیبوں میں جاتا ہے اور ایسے ہی اور لوگ جو آزادی معاشیات کیلئے سخت مضر ہیں اُس سے مستفید ہوتے ہیں ۔

اس عمدہ اثر کی مثال میں جو علم نفس کی فی الجملہ تکمیل سے جو زمانہ حال میں جاری ہوئی ہے اور معاشیات کے مسائل اُن پر بنا کئے گئے ہیں سٹربوسنکیو کی کتاب "بقیاس زندگی" پیش کیجا سکتی ہے ۔

پولیٹکل سائنس میں حیرت انگیز مثال غلط نفسی مسلمات کے استعمال کی کیا اس سے بڑھی ہوئی کہیں مل سکتی ہے ۔ کہ منچسٹر کے فرقہ کا کل عالم کی محبت کا دعوے اور یہ پیشین گوئی کہ کل عالم میں برادرانہ محبت جاری وساری ہوجائے گی اگر سب عقلاً اپنے ذاتی اغراض پر نظر رکھیں اور ہر ملک اور قوم کو وہ کام سپرد ہو جو اُسکے سزاوار ہو اور جسکے لئے مناسب ہو ایسے ہی غلط اصول پر مبنی تھا ۔ یہ پیشین گوئی ایسی جھوٹی ثابت ہوئی کہ دنیا جانتی ہے ۔ کیونکہ ایک قومی روح اس شدومد سے پیدا ہوگئی جس نے پچھلی صدی کے نصف آخر میں یورپ پر ایسا اثر ڈالا کہ تاریخ کی صورت ہی بدل گئی ۔

فلسفہ تاریخ میں ہم اسی قسم کا استخراج پاتے ہیں سطحی ناقص گمراہ کن (جنہیں سے سب نہوں تو اکثر ضرور باطل ہیں) یہ مسلمات ذہن انسانی کے متعلق ہیں ہم بطور ایک خاص مثال کے کوزن کے مسلمات کو پیش کرتے ہیں جن پر اُس نے اپنے فلسفہ تاریخ کی بنیاد رکھی ہے ۔ کوزن نے پہلے نفسی تحلیلات پر بغرض ترجمانی تاریخ بہت اصرار کیا ہے اُسکا بیان حسب ذیل ہے ۔ معاشرتی حیات کے مختلف اظہار وآثار کا ماخذ انسان کے رجحانات ہیں جو پانچ اساسی خواہشوں سے پیدا ہوتے ہیں اور ہر خواہش کے مطابق ایک عام تصور ہے ۔

مفید کے تصور سے علم ریاضی طبیعیات ۔ محنت اور پولیٹکل اکانومی (معاشیات)

نکلے۔ عدل کے تصور سے تمدنی اجتماع ریاست اور علم اصول تو انین۔ جمال کے تصور سے ہنر۔ خدا کے تصور سے مذہب اور عبادت اور صدق بذاتہ اور کامل اور خالص سے فلسفہ کی پیدائش ہوئی۔ حجت قائم کی گئی ہے کہ یہ تصورات (خمسہ) بسیط اورناقابل تحلیل ہیں۔ یہ تصورات ہر ذہن کے ساتھ موجود ہیں۔ ان پر تمام بنیاد انسانیت کی ساخت کی قائم ہے۔ اور جس ترتیب سے یہاں اُسکا ذکر کیا گیا ہے اُسی ترتیب سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس سے بہتر ہمارے گذشتہ بیان کے صدق کی مثال نہیں مل سکتی۔ اس بیان میں ایک تصویر ایسے فیلسوف کی ہے جس نے اپنے ملک کے خیالات پر بہت اثر کیا تھا وہ معاشرتی علوم کا تعلق علم نفس سے درست سمجھا تھا مگر ازبسکہ علم نفس کی تکمیل نہ ہوئی تھی لہذا بضرورت نہایت ہی سطحی علم پر قناعت کر کے اُسی سے اپنی تجویز کو پختہ کرنا چاہا۔ جسنے ان پانچ مسلمات کی صورت پیدا کی۔

فلسفہ ہائے تاریخ جبمیں نفسیاتی بنیاد کا ادعا ہی نہیں کیا گیا۔ اوسکی مثال فولی سے ہم پہنچتی ہے جس نے علم سوشیالوجی کی تکمیل پر خوب بحث کی ہے۔

علم اصول قانون سے ہم بطور ایک مثال کے تعذیر کے مسئلہ کو لے سکتے ہیں جو تلافی مافات (یا مکافات) سمجھی گئی تھی۔ اسکو اب تک اکثر مصنفین مانتے ہیں یہ وحشیانہ مفہوم اُن وجوہ کا جو تعذیر کی علت سمجھے گئے ہیں طبعًا مسئلہ اختیار[1] سے پیدا ہوتا ہے۔ جو لوگ اس مسئلہ کو اُسکی تکمیلی صورت کے ساتھ مانتے ہیں ان کے نزدیک کوئی معقول علت تعذیر کی سوائے مکافات کے نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ بنا بر اس مسئلہ کے جبکہ افعال انسانی اس طور پر واقع ہوتے ہیں کہ موجودہ حوادث مستقبل کی علت نہیں ہیں۔ تعذیر اس خیال سے نہیں دیجاتی تاکہ آیندہ کے لئے یہ چشم نمائی ہو یا اخلاقی ترقی کی باعث ہو بلکہ صرف گذشتہ کے خیال سے بطور انتقام یا مکافات۔ جس حدتک انسانی کردار کے منبع کے متعلق ہماری بصیرت کی تکمیل ہوتی جاتی ہے۔ اس پرانے خیال کا ماننا ناممکن ہوتا جاتا ہے پس یہاں بھی ترقی نفسیات کی تکمیل پر موقوف ہے۔

---

[1] یعنے انسان کا ارادہ آزاد ہے اور وہ فاعل مختار ہے ۱۲م

چاہئیے کہ ہر معاشرتی علم کو ترتیب وار لیکے ہر صورت میں ضرورت عظیم انسانی محرکات کے مسئلہ کی نمایاں توجہ کیجائے۔ مگر میں اسکے عوض صرف انیسویں صدی میں جو کچھ ہوا ہے اُسکا خلاصہ لکھے دیتا ہوں۔ گذشتہ صدی میں جمہور مصنفین علوم معاشرت کے دو فرقے تھے۔ ایک فرقہ اہل منفعت کے ساتھ جملہ دواعی کو لذت کی طلب اور الم سے اجتناب کرنے پر محول کرتا ہے۔ دوسرے فرقہ نے لذت طلبی کے مسئلہ سے رجوع (بازگشت) کرکے کردار کے اصل مبدء کو ایک خاص قسم کی حدسی[1] قوت سے سمجھا۔ جس کا تصور مجمل تھا اور اُسکے مختلف نام تھے کوئی اسکو ضمیر (ایمان) کہتا تھا کوئی خلقی قوت کوئی فطری شعور کوئی صرف حس یا شعور۔ اواخر صدی میں دونوں فرقوں کے مذہب (عقیدہ) میں مغالطہ معلوم ہوا۔ لیکن کوئی قابل اطمینان قائم مقام مقبول نہیں ہوا اور جمہور علمائے نفس کی جانب سے کوئی عمدہ مطلب اس فتور کے تدارک کے لئے سوائے لفظ" ارادہ "کے نہیں پیش ہوا یا ایسا کوئی جملہ تصورات کا میلان حقیقت[2] کی طرف۔ ڈارون نے اپنی کتاب پیدایش انسان میں صحیح عقیدہ انسانی دواعی کا بیان کیا۔ اور ثابت کیا کہ ہم کو اصل حقیقت کے کامل فہم کے لئے طبیعی تاریخ (نیچرل ہسٹری) بالمقابلہ کے طریق پر بھروسہ کرنا چاہیئے۔ مگر ڈارون کے مطالب کو اس سے نقصان پہنچا کہ وہ باوصف انکار عقیدہ نفسیاتی لذت طلبی سے متاثر تھا۔ جو اب تک اُسکے عہد میں ہادی تھا۔ مگر ڈارون کے مسلک پر بہت کم علمائے نفس نے رفتار کی۔ اور جو کام اُسنے آغاز کیا تھا اسمیں بہت ہی کم ترقی ہوئی اُسنے دواعی انسان کا جو خاکہ کھینچا تھا اُسکی کسی نے تکمیل نہ کی۔

---

[1] وہ قوت انسان کی جس سے بلا دلیل کسی حقیقت کو سمجھ لیتا ہے اور ٹھیک سمجھتا ہے ہم سب کو ایسا اتفاق ہوتا ہے کہ بعض مسائل میں استدلال کے واسطوں پر تفصیلی نظر نہیں کی جاتی اور نتیجہ صحیح ذہن میں آجاتا ہے۔ حتےٰ کہ مسائل ریاضی میں بھی یہ اتفاق ہوا کرتا ہے کہ بغیر عمل تمام کرنے کے جواب پر اطلاع ہو جاتی ہے اسکو حدس کہتے ہیں اور حدس کا صائب کے ساتھ اسکا استعمال ہوا کرتا ہے مثلاً فلاں شخص حدس صائب رکھتا ہے ۱۲ م

[2] تصورات کے پورے ہونے کا رجحان یعنے جو خیالات ذہن میں چاہیئے کہ پورے ہوں ۱۲ م

یہ کتاب جس مقصد سے لکھی گئی ہے اس بارے میں کافی بیان ہوچکا تاکہ اس افتتاحی باب میں موضوع بحث واضح ہوجائے۔ یعنے علمائے نفس کو لازم ہے کہ اپنے علم کے غیر منتج اور تنگ مفہوم پر راضی نہوں محض علم شعور ذات کی حیثیت سے بلکہ دلیری کے ساتھ دعویٰ کریں کہ یہ واقعی کامل علم ذہن ہے مع کل حیثیات ذہن اور اُسکے جملہ تفاعیل وافاعیل سے بحث کرتا ہے یا جیسے میں اس قول کو ترجیح دیتا ہوں کہ یہ حقیقی علم کردار یا سیرت کا ہے۔ نہ چاہیئے کہ علم نفس کا پورا کام یہ سمجھ لیا جائے کہ یہ چشمہ شعور ذات کا فکری بیان ہے بلکہ اس کو ایک ابتدائی حصہ یا مقدمہ علم کا سمجھیں۔ ایسے فکری بیان خالص علم نفس میں صلاحیت علم ہونے کی نہیں ہے اور اسطرح یہ علم توضیحی علم کے مقاصد تک نہیں فائز ہوسکتا۔ اور نہ علوم معاشرت کے لئے ایسا علم زیادہ مفید ہوسکتا ہے۔ جو بنیاد جملہ علوم معاشرت میں مطلوب ہے وہ بالمقابلہ عضویاتی علم نفس ہے جو حقیقی طرق پر مبنی ہو مشاہدہ مختلف اطوار انسان اور دوسرے حیوانات ہر قسم کے ممکنہ حالات صحت و مرض میں۔ چاہیئے کہ اس کے حدود اور افاعیل کا وسیع منظر لیا جائے اور چاہیئے کہ یہ ارتقائی طبیعی تاریخ ذہن کی ہو۔ اور مزید براں علم نفس کا یہ مقصد ہو کہ صحیح اور کامل بیان ہماری ساخت کے اساسی عناصر کا پیدا کرے وہ عناصر یعنے پیدایش رجحانات سوچنے اور کام کرنے کے جن پر ذہن کی بنیاد قائم ہوئی ہے۔

خوش قسمتی سے یہ عمدہ مفہوم علم نفس کا جاری ہوچلا ہے۔ اب ذہن محض "لوح سادہ" یا "طلسمی آئینہ" نہیں سمجھا جاتا جس کا یہ فعل ہو کہ خارج سے ارتسامات کو قبول کرے یا جیسا کامل پرتو اشیائے خارج کا پڑتا ہے۔ (بقول شخصے) "فانوس خیال کی سی تصویریں آتی جاتی رہتی ہیں"۔ تاہم لوگ اس مفہوم پر دو اصلوں کے اضافہ کرنے کے بعد قناعت کرتے ہیں۔ وہ دو اصلیں ذاتی فعلیت کی جنہیں سے ایک تلازم اور دوسرے محاکات تھی اور انکے ساتھ ہی لذت کے طلب کرنے اور الم سے بچنے کا رجحان۔ اب یہ دریافت ہورہا ہے کہ پرانا طریقہ علم نفس کا گویا ہیملٹ کا

---

ملہ یہ تعریف میں نے اپنے ابتدائی رسالہ عضویاتی علم نفس میں تجویز کی تھی ۱۲ مطبوعہ لندن ۱۹۰۵ء

تماشا کھیلنا تھا بغیر شاہزادہ ڈنمارک کے۔ یا بخاری کل کے بیان میں آگ کے کام یا اور جو حرارت کا ذریعہ ہو اُسکو چھوڑ دینا۔ اب عموماً یہ کہا جاتا ہے کہ محض سکونی اور خالص تحلیلی علم نفس جو ذہن کے منظر پر حاوی ہے اُسکو چاہئے کہ اپنی جگہ ذہن کے تحریکی فعلی اور ارادی منظر کے لئے خالی کر دے۔

دوسری نہایت اہم مفید ترقی علم نفس کی اس معرفت سے ہوئی کہ انسان بالغ معاشرتی ماحول کے سانچے میں ڈھلا ہوا ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ حقیقی شخصی ذہن جو کہ قدیم فکری اور بیانی علم نفس کا موضوع تھا اب ایک مجرد خیال سمجھا جاتا ہے جو درحقیقت ہستی نہیں رکھتا۔

متعدد اور پیچ در پیچ اثرات جو ان تبدیلیوں کے باعث سے ہوئے اُنکا بیان کچھ ضروری نہیں ہے۔ صرف اسی قدر کہہ دینا کافی ہے کہ اس مبارک واقعہ کا ذکر کر دیا جائے اور اختصار کے ساتھ بتا دیا جائے وہ مسلک جس سے یہ کتاب اپنا مختصر نذرانہ ایسے علم نفس کی تعمیر کے لئے پیش کرنا چاہتی ہے جسپر معاشرتی علوم اور جامع علم معاشرت کی بنیاد قائم کیجائے جسکی شدید ضرورت تھی۔

پہلا حصہ اس کتاب کا ذہن کے فطری اساس کی توضیح سے شروع ہوتا ہے جو کہ منبع ہمارے بدنی اور ذہنی فعلیت کا ہے۔ اس حصہ کے دوسرے باب میں میں نے فطری شعور یعنے جبلت (انسٹنکٹ) کے مفہوم کو تاحد امکان واضح کر دیا ہے اور جو تعلق فطری شعور جبلت کو ذہنی طرف سے ہے اور اساسی اہمیت جبلت کی صاف کر دی ہے۔ تیسرے باب میں شمار اور مختصر تعریف انسان کے فطریات یعنے جبلتوں کی ہے۔ چوتھے باب میں بعض کلی افاعیلی رجحانات کی تعریف ہے اگرچہ وہ فطریات کی قسم سے سمجھے جاتے ہیں مگر انکی ماہیت جداگانہ ہے۔ میں نے نفسیاتی لذت طلبی کی تفصیلی تنقید کو ضروری نہیں خیال کیا۔ کیونکہ اب اس عقیدہ کی کافی تردید ہو چکی ہے مابعد کے ابواب میں (اس حصہ کے) میں نے کوشش کی ہے کہ کلیتہً فطری رجحانات میں کسطرح تاثیر و تاثر ہوتا ہے تاکہ راستہ جذبی اور فعلی حیات کا نکلے۔ یہ ثابت کیا گیا ہے کہ ان فطریات کا نظام آلی کس طرح روز افزوں تدریجی پیچ و خم کے ساتھ درست ہوتا رہتا ہے اگرچہ باعتبار اپنے

یہ کتاب جس مقصد سے لکھی گئی ہے اس بارے میں کافی بیان ہوچکا تاکہ اس افتتاحی باب میں موضوع بحث واضح ہوجائے۔ یعنے علمائے نفس کو لازم ہے کہ اپنے علم کے غیر منتظم اور تنگ مفہوم پر راضی نہوں محض علم شعور ذات کی حیثیت سے بلکہ دلیری کے ساتھ دعویٰ کریں کہ یہ واقعی کامل علم ذہن ہے مع کل حیثیات ذہن اور اُسکے جملہ تفاعیل وافاعیل سے بحث کرتا ہے یا جیسے میں اس قول کو ترجیح دیتا ہوں کہ یہ حقیقی علم کردار یا سیرت کا ہے۔ نہ چاہئیے کہ علم نفس کا پورا کام یہ سمجھ لیا جائے کہ یہ چشمہ شعور ذات کا فکری بیان ہے بلکہ اس کو ایک ابتدائی حصہ یا مقدمہ علم کا سمجھیں۔ ایسے فکری بیان خالص علم نفس میں صلاحیت علم ہونے کی نہیں ہے اور اسطرح یہ علم توضیحی علم کے مقاصد تک نہیں فائز ہوسکتا۔ اور نہ علوم معاشرت کے لئے ایسا علم زیادہ مفید ہوسکتا ہے۔ جو بنیاد جملہ علوم معاشرت میں مطلوب ہے وہ بالمقابلہ عضویاتی علم نفس ہے جو حقیقی طرق پر مبنی ہو مشاہدہ مختلف اطوار انسان اور دوسرے حیوانات ہر قسم کے ممکنہ حالات صحت و مرض میں۔ چاہئیے کہ اس کے حدود اور افاعیل کا وسیع منظر لیا جائے اور چاہیئے کہ یہ ارتقائی طبیعی تاریخ ذہن کی ہو۔ اور مزید براں علم نفس کا یہ مقصد ہو کہ صحیح اور کامل بیان ہماری ساخت کے اساسی عناصر کا پیدا کرے وہ عناصر یعنے پیدایش رجحانات سوچنے اور کام کرنے کے جن پر ذہن کی بنیاد قائم ہوئی ہے۔

خوش قسمتی سے یہ عمدہ مفہوم علم نفس کا جاری ہوچلا ہے۔ اب ذہن محض "لوح سادہ" یا "طلسمی آئینہ" نہیں سمجھا جاتا جس کا فعل ہو کہ خارج سے ارتسامات کو قبول کرے یا جسپر ناکامل پرتو اشیائے خارج کا پڑتا ہے۔ (بقول شخصے) "فانوس خیال کی سی تصویریں آتی جاتی رہتی ہیں"۔ نہ ہم لوگ اس مفہوم پر دو اصلوں کے اضافہ کرنے کے بعد قناعت کرتے ہیں۔ وہ دو اصلیں ذاتی فعلیت کی جنہیں سے ایک تلازم اور دوسرے محاکات تھی اور انکے ساتھ ہی لذت کے طلب کرنے اور الم سے بچنے کا رجحان۔ اب یہ دریافت ہو رہا ہے کہ پرانا طریقہ علم نفس کا گویا ہیملٹ کا

ؔ یہ تعریف میں نے اپنے ابتدائی رسالہ عضویاتی علم نفس میں تجویز کی تھی ۱۲ مطبوعہ لندن ۱۹۰۵ء

تماشا کھیلنا تھا بغیر شاہ ڈنمارک کے۔ یا بخاری کل کے بیان میں آگ کے کام یا اور جو حرارت کا ذریعہ ہو اُسکو چھوڑ دینا۔ اب عموماً یہ کہا جاتا ہے کہ محض سکونی اور خالص تحلیلی علم نفس جو ذہن کے منظر پر حاوی ہے اُسکو چاہئے کہ اپنی جگہ ذہن کے تحریکی فعلی او را ارادی منظر کے لئے خالی کر دے۔

دوسری نہایت اہم مفید ترقی علم نفس کی اس معرفت سے ہوئی کہ انسان بالغ معاشرتی ماحول کے سانچے میں ڈھلا ہوا ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ حقیقی شخصی ذہن جو کہ قدیم فکری اور بیانی علم نفس کا موضوع تھا اب ایک مجرد خیال سمجھا جاتا ہے جو درحقیقت ہستی نہیں رکھتا۔

متعدد اور پیچ در پیچ اثرات جو ان تبدیلیوں کے باعث سے ہوئے اُنکا بیان کچھ ضروری نہیں ہے۔ صرف اسی قدر کہدینا کافی ہے کہ اس مبارک واقعہ کا ذکر کر دیا جائے اور اختصار کے ساتھ بتا دیا جائے وہ مسلک جس سے یہ کتاب اپنا مختصر نذرانہ ایسے علم نفس کی تعمیر کے لئے پیش کرنا چاہتی ہے جس پر معاشرتی علوم اور جامع علم معاشرت کی بنیاد قائم کیجائے جسکی شدید ضرورت تھی۔

پہلا حصہ اس کتاب کا ذہن کے فطری اساس کی توضیح سے شروع ہوتا ہے جو کہ منبع ہمارے بدنی اور ذہنی فعلیت کا ہے۔ اس حصہ کے دوسرے باب میں میں نے فطری شعور یعنے جبلت (انسٹنکٹ) کے مفہوم کو تا حد امکان واضح کر دیا ہے اور جو تعلق فطری شعور جبلت کو ذہنی طرف سے ہے اور اساسی اہمیت جبلت کی صاف کر دی ہے۔ تیسرے باب میں شمار اور مختصر تعریف انسان کے فطریات یعنے جبلتوں کی ہے۔ چوتھے باب میں بعض کلی افاعیلی رجحانات کی تعریف ہے اگرچہ وہ فطریات کی قسم سے سمجھے جاتے ہیں مگر انکی ماہیت جداگانہ ہے۔ میں نے نفسیاتی لذت طلبی کی انفصیلی تنقید کو ضروری نہیں خیال کیا۔ کیونکہ اب اس عقیدہ کی کافی تردید ہو چکی ہے مابعد کے ابواب میں (اس حصہ کے) میں نے کوشش کی ہے کہ کلیتہً فطری رجحانات میں کسطرح تاثیر و تاثر ہوتا ہے تاکہ راستہ جذبی اور فعلی حیات کا نکلے۔ یہ ثابت کیا گیا ہے کہ ان فطریات کا نظام آلی کس طرح روز افزوں تدریجی پیچ و خم کے ساتھ درست ہوتا رہتا ہے اگرچہ باعتبار اپنے

اعلیٰ اوصاف کے وہ برقرار رہتے ہیں۔ اگرچہ یہ ثابت کرنا دشوار ہے کہ سیرت اور ارادہ کے پیچدار ظہورات کا سراغ انکے منبع سے لیا جائے لیکن تاہم اس تکمیلی بروز کے طریق کا ایک خاکہ کھینچنا ممکن ہے۔ جس سے دکھایا جا سکتا ہے کہ انسان کے اعلیٰ درجہ کے اخلاق کی مثال کامل بھی انہیں ذہنی قوتوں کا اجتماع ہے جنکا سراغ ارتقائی میزان میں حیوانیت کے مرتبہ تک پہنچتا ہے۔

پہلا حصہ اس کتاب کا شخصی ذہن کے ایسے اطوار سے بحث کرتا ہے جو انسان کی معاشرتی حیات کے لئے ابتدائی اہمیت رکھتے ہیں۔ اس حصہ کے بارے میں کہہ سکتے ہیں کہ وہ خصوصیت کے ساتھ معاشرتی علم نفس کا جز نہیں ہے۔ تاہم وہ معاشرتی نفسیات کا ضروری مقدمہ ہے۔ اور چونکہ مستقل اور مقبول عام کوئی نظام موجود نہیں ہے تو ضرور تھا کہ اسکی کوشش کیجاتی۔ یہ حجت کیجا سکتی ہے کہ یہ حصہ معاشرتی علم نفس کے اساسی مسئلہ سے بحث کرتا ہے۔ کیونکہ معاشرتی علم نفس میں یہ ثابت کرنا چاہئے کہ اگر جبلی شوق اور قابلیتیں شخصی ذہن میں موجود ہوں تو انسے معاشرتی جماعتوں کی پیچ در پیچ حیات کی صورت پیدا ہو سکتی ہے اور وہ اپنی باری سے شخصی ذہن کی تکمیل اور اسکے عمل کے روش پر موثر ہوتے ہیں۔ اس کام کا ابتدائی سب سے اصلی جز اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ معاشرتی اجتماع جسمیں اعلیٰ درجہ کا انتظام موجود ہے اور جمہور میں اعلیٰ درجہ کے اخلاقی صفات اطوار و کردار کے پائے جاتے ہیں۔ کیا ایسا ہونا اس مخلوق کے لئے ممکن ہے جس نے مبدء حیوانیت سے ترقی کی ہے اور جسکی جبلت میں اکثر حیوانی مبدء کی علامتیں اب بھی موجود ہیں اور جسکی فعلیت کے سرچشمے اصلاً اعلیٰ درجہ کے حیوانات کے مماثل ہیں۔ کیونکہ بقول ڈاکٹر ریشڈل[1]۔ بھلائی برائی کا خام مواد یکساں ہے۔ کیونکہ خواہشیں بذات خود اگر اونکا تعلق اعلیٰ درجہ کی ذات سے علٰحدہ کرکے دیکھی جائیں نہ اخلاقی ہیں نہ خلاف اخلاق بلکہ عدیم[2] الاخلاق۔ یعنے اساسی مسئلہ معاشرتی نفسیات کا یہ ہے کہ فرد واحد

---

[1] نظریہ خیر و شر جلد دوم صفحہ ۳، مطبوعہ اکسفورڈ ۱۹۰۷ء۔
[2] یعنے خلق کی صفت انسے منسوب ہی نہیں ہو سکتی ۱۲ م

انسان کی اُس معاشرت کے ذریعہ سے جسمیں وہ پیدا ہوا ہے کیونکر صاحب اخلاق ہوجاتا ہے حالانکہ خالص انانیت کے رجحان زیادہ تر قوی ہیں بہ نسبت اُن رجحانات کے جنکا رخ غیر کی طرف ہو[1]۔

کتاب کے دوسرے حصہ میں میں نے اختصار کے ساتھ بعض وہ طریقے بیان کئے ہیں جنسے خاص فطریات اور ابتدائی رجحانات ذہن انسانی کے اجتماعی حیات پر موثر ہوتے ہیں۔ میرا مقصود یہ ہے کہ کتاب پڑھنے والے کے یہ صدق ذہن نشین ہوجائے کہ ذہن انسانی کی ساخت کا علم اجتماعی حیات کے سمجھنے کا مقدمہ ہے۔ اگرچہ اس حقیقت کا اکثر اقبال کیا جاتا ہے لیکن عملاً اس سے غفلت کیجاتی ہے۔

---

[1] یعنے خود غرضی غالب ہے اور دوسروں کا خیال بہت کم ہے ۱۲ م

# حصۂ اول

## ذہنی اطوار انسان کے جو اُسکی اجتماعی حیات کے مبادی ہیں

# باب دوم

## جبلیات کی ماہیت ۔ اور انکا مقام ذہن انسانی کی ساخت میں

ذہن انسانی میں بعض پیدایشی یا موروثی رجحان ہوتے ہیں جو کلی خیالات اور تحریکی قوتوں کے اصلی سرچشمہ ہیں. خواہ انفرادی ہوں خواہ مجموعی اور یہ وہ بنیادیں ہیں جن سے بداہتہً عقلی قوتیں افراد یا اقوام کی اور اُنکے اطوار اور ارادوں کی بتدریج تکمیل ہوتی ہے. مختلف نسلوں کے افراد کی اصلی ساخت میں اِن پیدایشی رجحانات کی قوت نسبتہً کم و بیش ہے ۔ شایستگی کی منزلوں میں ماحول کے گوناگوں اختلاف سے ان رجحانات کی تائید یا مزاحمت ہوتی رہتی ہے جسکے مدارج مختلف ہوتے ہیں. مظنہ غالب ہے کہ ہر زمانہ اور ہر نسل کے انسانوں میں یہ عموماً موجود ہیں ۔ اگر یہ اصول کہ ہر عہد اور ہر مقام میں یہ جبلی بنیادیں انسان کی ماہیت میں داخل ہے ثابت ہوسکے تو انسانی معاشرت اور نظامات کی تکمیل کی تاریخ کا ایک نہایت ضروری مقدمہ غوض و فکر کے لئے قائم ہوجاتا ہے ۔ کیونکہ اگر اسکو بطور ایک مقدمہ کے مان لیں جیسا کہ اکثر ہوتا ہے کہ پیدایشی رجحانات میں وقتاً فوقتاً بہت کچھ تغیر ہوتا رہا ہے تو اس تحقیق کی بنیاد گویا ریگ رواں پر ہے اور ہم کو یہ اُمید نہیں ہوسکتی کہ ہم کسی معقول درجے کے یقین کے ساتھ کوئی رائے پیدا کریں گے ۔ تقابلی نفسیات سے اس کی شہادت ہم پہنچتی ہے کہ یہ بنیاد ذہن انسانی کی یعنے مجموعہ ان پیدایشی رجحانات کا مستقل اور استوار ہے ۔ ہم کو تحقیق ہوا ہے کہ یہ رجحانات نہ صرف ہر نسل کے انسانوں میں جو اب صفحہ ہستی پر زندہ موجود ہیں پایا جاتا ہے بلکہ وہ جملہ رجحانات یا کم از کم اُنکے

جراثیم اعلیٰ درجے کے جانوروں میں بھی کم و بیش قوت کے ساتھ موجود ہیں۔ لہذا اس میں کچھ شک نہیں کہ قدیم انسانوں کے گھرانوں میں یہ رجحانات اسی طرح اپنا جبلی کام کررہے تھے جسطرح اب کرتے ہیں اور قبل انسانی مورثوں میں جو کہ درمیان انسانوں اور دوسرے جانوروں کے فصل مشترک تھے انکا یہی کام تھا۔

یہ نہایت ہی اہم اور نسبتہً غیر متغیر رجحانات جو کہ انسانی اطوار اور ارادے کی بنیاد ہیں انکی دو بڑی قسمیں ہیں۔

(۱) خاص یا نوعی رجحانات یا جبلیات

(۲) عام یا غیر نوعی جو کہ عموماً ذہن کی ساخت اور ذہنی طرق سے پیدا ہوتے ہیں جبکہ ذہن اور ذہنی طریقے اثنائے تکمیل میں کسی درجہ تک پیچیدگی پیدا کرلیتے ہیں۔

اس باب میں اور مابعد کے سات ابواب میں میں چاہتا ہوں کہ ان نوعی اور عام رجحانات کی جو زیادہ اہم ہیں تعریف کیجائے اور اختصار کے ساتھ اس مسلک کو بیان کروں جس سے انکا نظام سیرت کے بنانے میں قائم ہوجاتا ہے اور اس کتاب کے دوسرے حصہ میں انسان کی معاشرتی حیات کے متعلق ہر ایک کی جداگانہ اہمیت کے نمایاں کرنے کی کوشش کیجائے گی۔

مصنفین عصر 'جبلت' اور 'جبلی' ان لفظوں کو اکثر استعمال کیا کرتے ہیں چند مستثنیات کے ماورا ان لفظوں کا استعمال ایسا مبہم اور مجمل ہے کہ اب یہ لفظیں خاص ضرورت کے کام کی نہ رہیں۔ ایک طرف تو صفت جبلی ہر انسانی فعل کے لئے کہدیا جاتا ہے جو فعل فکر و خوض کے ساتھ نہوتا ہو۔ دوسری طرف جانوروں کے افعال عموماً جبلت کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔ پس جبلت سے مجملاً یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ ایک پوشیدہ قوت ہے جو انسانی قوتوں سے بالکل جداگانہ ہے خدا تعالیٰ نے یہ قوت جانوروں کو عطا کی ہے اسلئے کہ انکو عقل نہیں دیگئی ہے ہمعصر مصنفین کے صدہا جملے بطور مثال پیش کئے جاسکتے ہیں گو کہ بعض ان میں سے اچھا خاصا فلسفیانہ مذاق بھی رکھتے ہیں کہ ان دو لفظوں کے استعمال میں معنے کا خیال بہت ہی کم ہے۔ اور اسکا اثر یہ ہے کہ یہ لفظیں خود لکھنے والے سے اسکے خیال کی تاریکی اور بے ترتیبی کو چھپا دیتی ہیں۔ آیندہ کی مثالوں سے واضح ہوگا کہ با مذاق مصنفین بھی اصطلاحات نفسیاتی کے غلط استعمال اور

ناقابل تدارک فروگذاشت کے حاوی ہیں۔ ایک فلسفی معاشرتی مضامین کا مصنف بیان کرتا ہے کہ حکومت کی قوت اطاعت کی جبلت پر موقوف ہے۔ جو کہ بعض معاشرتی مقاصد حاصل کرنے کے شوق سے قوم میں پیدا ہوتی ہے ان مقاصد کا تصور خواہ واضح اور جلی ہو خواہ مبہم اور خفی۔ ایک صاحب فرماتے ہیں "آبا و اجداد کی پرستش مغربی اقوام میں "محض روایت اور جبلت" سے باقی رہگئی ہے۔ ایک طبی مصنف نے اسی زمانہ میں لکھا ہے کہ اگر شیرخوار کو میوہ بطور غذا دیا جائے تو وہ از روئے جبلت جاد کا بھی تارک ہوجائیگا۔ ایک پولیٹیکل مصنف تحریر کرتا ہے کہ "ردیسی قوم نہایت عجلت کے ساتھ تمدنی جبلت حاصل کرتی جاتی ہے"۔ ایک ممتاز فلسفی کے دو جملے رسالہ اخلاق بطور مشتے نمونہ خروارے پیش ہوسکتے ہیں۔ ایک میں یہ بیان ہوا ہے یہ مفہوم کہ خون خون کا طالب ہے' ایک نہت جبلت قدیم (وحشی) انسانیت کی ہے۔ دوسرے جملے میں کہا گیا ہے کہ "تعذیر انتقام کی جبلت سے پیدا ہوتی ہے۔ ایک صاحب ہمارے نہایت ممتاز فلاسفہ سے فرماتے ہیں "عمومی جبلت کا مسلمہ ہے کہ لفظ حکومت خود اختیاری (سلف گورنمنٹ) میں معاشرتی استبداد کی حکمت اور معقولیت مضمر ہے۔" ہم اپنی آخری مثال کے لئے ایک جملہ اُس مضمون سے لیتے ہیں جو فی الحال رسالہ "اسپکٹیٹر" میں شایع ہوا ہے۔ اس مضمون کے نفسیاتی ہونے کا دعویٰ ہے۔ کہ جبلت افکار مثل جبلت افعال کے پیدایشی ہے۔... اُن جبلتوں کی جڑ بہت گہری ہے جنکا تدارک بیرونی اور اندرونی دونوں طرح سے بالکل غیر ممکن ہے۔ یہ دونوں ایک اصلی نقصان سے نمودار ہوتی ہیں۔ ذاتی عدم استقلال اُنکی اصل ہے۔ انکا پورا اثر ذہن اور سیرت پر ہے۔ یہ مروجہ استعمال کی عمدہ مثالیں ہیں۔ ان سے اس بیان کی معقولیت واضح ہوتی ہے کہ لفظ جبلت اور جبلی نادانستگی کے پردے کیلئے مستعمل ہیں جب لکھنے والا انفرادی یا مجموعی کردار کی توضیح چاہتا ہے اور بہ سبب عدم علم یا عدم استیعاب کے ناکامیاب ہوتا ہے تو ان لفظوں سے کام لیتا ہے۔ بایں ہمہ انفرادی یا مجموعی اطوار و کردار کا فہم محال ہے جب تک کہ جبلت کی ماہیت

---

[1] یعنے رد و قبول دونوں انسانی فطرت میں داخل ہیں ۱۲ م

اور ذہن انسانی پر اسکی تاثیر کی وسعت کماحقہ مفہوم ہو۔
جو رسائل نفسیات پر اواسط صدی گذشتہ میں لکھے گئے ہیں انہیں جبلت کے کافی بیان کا ملنا دشوار ہے۔ مگر ڈاروِن اور ہربرٹ اسپنسر کی تصنیفات میں ایک حد تک جانوروں کی جبلت کا پردہ اٹھا دیا گیا ہے۔ اور انسانی عقل سے اُسکے تعلق کے مسئلہ پر اس زمانہ میں عمومیت کے ساتھ بحث و مباحثہ ہوتا رہا ہے۔
جبلت اور 'جبلی' کے مفہوم کے متعلق علمائے فن (نفسیات) میں اب بہت کچھ اتفاق ہو گیا ہے۔ اکثر علمائے فن یہ اصطلاحیں بعض پیدائشی نوعی رجحانات کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ یہ رجحانات نوع کی ہر فرد میں پائے جاتے ہیں یہ نسلی خصائل ہیں ماحول کے ساتھ موافقت پیدا کرنے کے راستے ہیں آہستہ آہستہ مدت ہائے دراز میں انکی تدریجی تکمیل ہوتی رہی ہے۔ یہ وہ جزو لاینفک ہیں کہ ذہن کی ساخت سے نہ انکا استیصال ممکن ہے نہ افراد اپنی تنہا زندگی میں انکا اکتساب کر سکتے ہیں۔ چند مصنف جنمیں پروفیسر ونڈٹ سرآمد ہیں ان اصطلاحوں کو ان اکتسابی افعال عادی کے لئے استعمال کرتے ہیں جو ذہن میں راسخ ہو چکے ہیں۔ جو عموماً طبیعت ثانی کے افعال ہیں جو آپ سے آپ چلنے والی کل کیطرح کام کرتے ہیں۔ جنکے رجحان پیدائشی ہیں۔ اس لفظ کا استعمال جسکا پہلے ذکر ہوا ہے ہر طرح سے قابل ترجیح ہے اور اُسی کو ان صفحات میں اختیار کیا ہے۔
مگر ان علمائے نفسیات میں بھی جو اس اصطلاح کو اس خاص معنی کے لئے استعمال کرتے ہیں ذہن انسانی میں جبلیات کے مقام کے باب میں بہت اختلاف رائے ہے سب متفق ہیں کہ انسان کا ارتقا قبل انسانی مورثوں سے ہوا ہے ان مورثوں پر جبلیات حاوی تھے۔ بعض کا یہ خیال ہے کہ جب انسانوں کی عقلی اور استدلالی قوتوں نے ترقی کی۔ تو اُسکے جبلیات کو ذبول علاوہ ہوتا گیا۔ اب بھی مہذب انسان میں جبلیات قائم ہیں تکلیف دہ قدامت کی نشانیوں کی حیثیت سے جنکی مثال کپڑے کی شکل کی جسمانی برآمدگیوں سے دیجا سکتی ہے جنکو بشرط امکان اگر جراح کا نشتر کاٹ کے دور کردے تو فائدے سے خالی نہ ہوگا۔ بعض اُنکے لئے انسانی ذہن کی ساخت میں ایک مہتم بالشان مقام تجویز کرتے ہیں۔ اُنکی یہ رائے ہے کہ

جب اعلیٰ درجے کے جانوروں اور انسانوں کے ارتقائ سے عقل نے ترقی کی تو عقل نے اُن کو دور نہیں کیا جس سے جبلیات کمزور ہو جاتے بلکہ اُن کے افعال پر تصرف کر کے انکی صورت کو بدل دیا۔ اور بعض مثل شینڈر اور ولیم جیمس کے یہ رائے رکھتے ہیں کہ انسان میں کم ازکم اتنی ہی جبلیات ہیں جتنی کسی جانور میں ہوں۔ اور جبلیات کے لئے انسانی کردار اور ذہنی طریقوں کی قرار داد میں رہنما کی حیثیت مقرر کرتے ہیں۔ یہ پچھلی رائے اب کامیاب ہوتی جاتی ہے اور یہ کتاب مجھکو امید ہے کہ جبلیات اور انکی کامل وسعت اور افاعیل کی معرفت کے لئے کچھ نہ کچھ مفید ہوگی۔ مجھے یقین ہے کہ جو لوگ ہمارے بعد آئیں گے انکو یہ معرفت ایک اہم ترقی علم نفس کی جو اس زمانہ میں ہوئی معلوم ہوگی۔

جبلی افعال کا ظہور اپنی خالص صورت میں اُن جانوروں سے ظہور پذیر ہوتا ہے جو ترقی کی میزان میں بالاتر نہیں ہیں۔ اعلیٰ درجے کے ذوی الفقرات حیوانات میں چند جبلی طریقے کردار کے اب تک خالص جبلی ہیں۔ یعنے وہ افعال جنہیں عقل نے تصرف کر کے تغیر نہیں پیدا کیا ہے۔ نہ ان عادتوں سے ان میں تغیر ہوا ہے جو زیر ہدایت عقل یا تقلیدًا پیدا ہوئی ہیں۔ انسان کے بچے سے بھی جبکی عقل میں متعدد مہینوں تک بعد پیدائش کے بہت ہی کم ترقی ہوتی ہے چند ہی خالص جبلی افعال سرزد ہوتے ہیں کیونکہ انسان میں اگرچہ جبلیات پیدائشی ہیں لیکن ما و البعض کے زندگی کے ابتدائی مہینوں میں اُنکی تکمیل نہیں ہوتی۔ ایام رضاعت سے بلوغ تک برسوں کے مختلف میقات میں جبلیات پختہ ہوتے ہیں یا انہیں تفاعل کی قابلیت پیدا ہوتی ہے۔

شاید کیڑوں کی حیات سے نمایاں مثالیں خالص جبلی افعال کی ہم پہنچتی ہیں اکثر مثالیں کیڑوں کی موجود ہیں جو ایسے مقام پر انڈے دیتے ہیں کہ جب بچے انڈوں سے نکلیں تو انکو غذا ہم پہنچے اور وہ کھا سکیں یا جہاں وہ کسی ایسے میزبان کے طفیلی بن سکیں جس سے وہ زندہ رہ سکیں۔ یہ ظاہر ہے کہ اُنکے ماں باپ کی کردار کا تعین اُن ارتسامات سے ہوتا ہے جو اُنکے حواس پر مخصوص اشیاء یا مقامات کی تاثیر سے مرتسم ہوتے ہیں مثلاً سڑتے ہوئے گوشت کی بو مردار خوار مکھی کے وہاں انڈے دینے کے لئے راہنما ہوتی ہے۔ شکل یا بو کسی مخصوص پھول کی ایک اور مکھی کو راستہ بتاتی ہے کہ اس پھول کے خول میں انڈے دے جو بچوں کی غذا کے کام آئے۔ دوسرے کیڑوں کے

افعال میں ایک مسلسل دور اندیشی پائی جاتی ہے مثلاً کمھاری مٹی کا گھر بناتی ہے اور اُسمیں انڈے دیتی ہے اور کیڑوں کو ڈنک مار مار کے مضمحل کر کے خالی مقامات کو بھر دیتی ہے اور اُن مقامات کو مٹی سے بند کر دیتی ہے تاکہ جب بچے انڈوں سے نکلیں تو انکو یہ ذخیرہ تازہ حیوانی غذا کا گھر بیٹھے ملجائے۔ ان بچوں کو ماں باپ کبھی نہیں دیکھتے اور انکے حاجات کا ماں باپ کو علم نہیں ہو سکتا۔

ادنیٰ درجے کے ذوی الفقرات جانوروں میں بھی جبلی افعال جن پر عقل کا تصرف مشکل سے ہو سکتا ہے عموماً پائے جاتے ہیں۔ مرغی کے بچے ایک خاص قسم کی بلانے کی آواز پر ماں کے پاس دوڑتے اور اُسکے پروں میں چھپ کے بیٹھ جاتے ہیں۔ گلہری کا بچہ جسکی تنہا پرورش ہوئی ہو جب پہلے پہل اُسکو سخت پوست کا میوہ جسمیں مغز ہو دیا جاتا ہے تو اُسکو توڑ کے کھانے لگتا ہے۔ کچھ اُنہیں سے کھاتا ہے اور اور جو بچ جاتا ہے اُسکو زمین میں گاڑ دیتا ہے اس اثنا میں اُس سے وہی افعال ہوتے ہیں جو اُسکی نوع کے لئے مخصوص ہیں۔ بلی کے بچے سے چوہے یا کتے کے سامنے اپنی نوع کے مخصوص انداز اور تیور اور وہی کردار ظاہر ہوتے ہیں جو اُسکے ہی نوع سے ہوتے رہے ہیں۔ پالو کتے کے سے ہوشیار جانور سے بھی اکثر موقعوں پر خالص جبلی انداز کے افعال کا ظہور ہوتا ہے مثلاً شکاری کتا جب خرگوش کی بو پا کے اُسکا کھوج کرتا ہے تو اُسکی شکاری جبلت نمایاں ہو جاتی ہے۔ اسکے تعاقب میں نہ اُسکو کچھ سنائی دیتا ہے نہ دکھائی دیتا ہے اور جب شکار سامنے آجاتا ہے تو ایسی آواز سے بھونکنا شروع کرتا ہے جو اس موقعہ کے لئے مخصوص ہے۔ اُسکے وحشی مورث غول کے ساتھ مل کے شکار کیا کرتے تھے اُس حالت میں شکار کو دیکھ کے بھونکنے سے ساتھ والوں کا بلانا مقصود ہوتا تھا مگر جب پالو شکاری کتا تنہا شکار کرتا ہے اُسکا جوش میں آکے بھونکنا شکار بچ کے نکلجانے میں آسانی پیدا کرتا ہے لیکن پرانی میل جول والی جبلت ایسی قوی ہے کہ اُسکی تھوڑی بہت سمجھ جو اب اُسے ہے اُس قدیم جبلت کو دبا نہیں سکتی۔

ان چند مثالوں سے خالص جبلی کردار کی ماہیت کی توضیح ہو سکتی ہے۔

صورت مثالی میں کوئی ارتسام حسی یا ارتسامات حسیہ کا اجتماع کسی مخصوص کردار یا حرکت یا سلسلہ حرکات کے لئے ایک تحریک پیدا کرتا ہے۔ یہ مخصوص کردار یا حرکت

یا سلسلہ حرکات تمام افراد نوع میں مشترک ہوتا ہے اور جملہ مشابہ موقعوں پر اسکا صدور ہوتا ہے اور عموماً جس کردار کا وقوع ایسے موقعوں پر ہوتا ہے اُس جانور کی شخصی بہبود کے لئے یا اسکے اجتماع کے لئے یا ہمیشہ کے لئے نوع کی بقا کو مفید ہوتا ہے۔

جانوروں کی جبلت کی بحث میں مصنفین نے اُنکو پیدائشی رجحانات بیان کیا ہے۔ رجحانات کسی خاص کام کرنے کے۔ اور ہربرٹ اسپنسر کی تعریف جبلی کام کی جو جمہور کے نزدیک مسلم ہے۔ اُس تعریف میں جبلی کام کو مرکب عمل انعکاسی کہا گیا ہے۔ اس تعریف میں اُس کردار یا حرکات کو لے لیا ہے جبلیات جنکے باعث سے ہوتے ہیں۔ لیکن جبلیات پیدائشی رجحان یا میلان حرکات قسم خاص سے کچھ بڑھے ہوئے ہیں۔ اس امر کے باور کرنے کے وجوہ بہر طور موجود ہیں کہ خالص بسیط جبلی فعل کا صدور ممیز ذہنی طریقوں سے ہوتا ہے۔ جسکا بیان خالص میکانی توجیہ سے نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ یہ ایک نفسی طبعی طریق عمل ہے جو تغیرات نفسی اور طبعی دونوں کو شامل ہے اور مثل اور ذہنی طریقوں کے جسکی توجیہ کامل ذہنی طریقوں کے تین حیثیتوں ہی سے ہو سکتی ہے یعنے شعوری شوقی اور طلبی۔ یعنے جبلی کردار کی ہر مثال میں شامل ہے علم کسی شئے یا معروض کا اور اُس سے ایک جذبہ کا پیدا ہونا اور اسکے طرف جانے یا اُس سے بھاگنے کی کوشش۔

بے شک ہم بالمشافہ اُس نفسی طبعی طریق عمل کی یہ تینوں نفسی حیثیتیں مشاہدہ نہیں کر سکتے جو کہ جبلی کردار میں ظہور کرتی ہیں۔ لیکن اسکے تسلیم کرنے کی وجہ معقول موجود ہے کہ یہ حالتیں اُس اعصابی طریق کے ساتھ ہی ساتھ پیدا ہوتی ہیں جسکا فوری نتیجہ جبلی حرکا

---

۱؎ اکثر صورتوں میں اس جبلت کو کسی خاص عضوی حالت کے موقعہ پر تحریک ہوتی ہے مثلاً گھونسلا بناتے وقت یا جوڑے کے وقت یا مرغی جب انڈے سیتی ہے یا بچوں کو پالتی ہے۔ بعض مصنفوں نے ان عضوی حالات کو خاص اہمیت بخشی ہے اور ارتسامات حسی کے کام کو جو اصل ہے فروگذاشت کر دیا ہے ۱۲ م مصـ

۲؎ کسی واقعہ کی میکانی توجیہ سے یہ مراد ہے کہ صرف قوانین علم طبیعیات حرکت و سکون وغیرہ سے اُسکی علت پیدا کیجائے جس میں نفس کا لگاؤ نہو۔ حکمائے طبیعین کا یہ ادعا ہے کہ جانور خود بخود چلنے والی کل ہے اسکے افاعیل و ادراکات کے لئے نفس کی کوئی ضرورت نہیں ہے ۱۲ م

ہیں وہ طریق جو کسی حس کی تحریک سے شروع ہوتا ہے بذریعہ اُن ارتسامات کے جو کسی شئے سے وصول ہوں یہی تحریک حسی اعصاب کے وسیلہ سے اوپر کی طرف صعود کرتی ہے دماغ کو طے کرتی ہوئی ایک منتظم یا مرتب اعصابی تاثیر کی حیثیت سے باہر جانیوالی رو کے ساتھ عضلات میں نزول کرتی ہے اُن عضلات میں جو اس تاثیر کے قبول کرنے کے لئے مخصوص ہیں یا دوسرے کسی انتظامی عامل میں آلات بدن کے ہم اس نفسی طریق عمل کی شعوری حیثیت تسلیم کرنے کے لئے بوجوہ کافی مجاز ہیں۔ اس سبب سے کہ اعصابی تحریک دماغ کے اُن حصّوں کو طے کرتی ہے جنکی تحریک سے احساسات پیدا ہوتے ہیں یا شعور کے حسی مجموع میں تغیرات ہوتے ہیں۔ ہم اسکی شعوری حیثیت کے تسلیم کرنے کے بھی مجاز ہیں کیونکہ حیوان زیر بحث سے جذبی اور وجدانی آثار کا ظہور ہوتا ہے جنھیں کسی شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ ہم طلبی حیثیت کے تسلیم کرنے کے بھی مجاز ہیں کیونکہ تمام جبلی کرداروں سے وہ نرالی علامت ذہنی طریق کی ظاہر ہوتی ہے یعنے نتیجہ عمل کے طلب کرنے یا اُس سے دور ہونے پر اصرار۔ یہ طریق خالص میکانی طریق سے کوئی مشابہت نہیں رکھتا۔ خواہ کیسی ہی میکانی روک ہو یہ رُک نہیں سکتا بلکہ ایسی روک سے اس میں شدت پیدا ہوتی ہے۔ اور اسکا انجام اُسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ مقصود خاص حاصل ہو جائے یا کسی ایسے رجحان کو تحریک ہو جو اُسکے منافی ہے۔ یا جبکہ جانور علے الاتصال کوشش کرنے کرتے بالکل تھک جائے اور قوت باقی نہ رہے۔

پس نفسی طبعی طریق جو کسی جبلی فعل سے آغاز ہوتا ہے اُسکی ابتدا ارتسام حسی سے ہوتی ہے۔ لیکن ایسے ارتسامات متعدد ایک ہی وقت وصول ہوا کرتے ہیں۔ اس صورت میں ایک ہی کا سب پر غالب آنا جس سے جانور کے کردار کی تعیین ہو اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس ارتسام خاص کے مناسبات موجود ہوتے ہیں۔ یہ کہ نظام اعصابی خصوصیت کے ساتھ اس ارتسام کے وصول کرنے اور اُسکے جواب دینے کے لئے مستعد ہوتا ہے۔ اس ارتسام سے نہ صرف مفصل تغیرات جانور کے میدان حیات میں واقع ہوتے ہیں بلکہ ایک احساس یا احساسات ملتف کا ظہور ہوتا ہے جو اس جانور کے لئے خاص معنے یا مفہوم رکھتا یا رکھتے ہیں۔ لہذا ہم کو چاہیئے کہ جبلی طریق کی شعوری حیثیت کو ادراک کی ماہیت سے ممیز سمجھیں گو ادراک کیسے ہی

ابتدائی یا ناتمام صورت میں ہو۔ اُن جانوروں میں جو ہم سے زیادہ قربت رکھتے ہیں انکے جبلی کردار سے ہم کو خاص جذبی آثار صاف صاف معلوم ہوتے ہیں. مثل خوف غصہ یا رحم اور ایک قسم کے آثار خاص قسم کردار کے ساتھ ظاہر ہوتے ہیں مثلاً جب بلی مدافعت کی حیثیت اختیار کرتی ہے یا کتا اجنبی کتوں کی مدافعت پر غصہ کرتا ہے یا جب مرغی محبت سے اپنے بچوں کو اپنے پروں میں چھپالیتی ہے۔ ہم یہ یقین کرنے کے مجاز ہیں کہ ہر قسم کی جبلی کردار کے ساتھ ویسی ہی جذبی تحریک ہوا کرتی ہے اگرچہ خفیف ہو۔ تحریک کی صورتیں کردار کی ہر قسم کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اپنے حالات کی تمثیل ہمکو مجاز کرتی ہے کہ ہم تسلیم کرلیں کہ نتیجے کے لیئے علی الاتصال کوشش اصرار کے ساتھ جو کہ ذہنی طریق کا خاصہ ہے وہ جبلی کردار کو صفائی کے ساتھ محض انعکاسی فعل سے ممیز کرتا ہے اور اسمیں کوئی ایسی تجربی حالت شامل ہے جسکو ہم طلب کہتے ہیں۔ ایسی تجربی حالت جو تکمیلی صورت میں خصوصیت کے ساتھ رغبت یا نفرت کہی جاتی ہے۔ مگر یہ حالت اپنی اندھادھند صورت میں جیسا کہ کبھی ہم کو اتفاق ہوتا ہے اور جانوروں میں یہی صورت عموماً ہوتی ہے محض ایک جوش ہے یا احتیاج کی بے چینی۔ ہم یہ بھی باور کرنے کے مجاز ہیں کہ جبلی کوشش کی علی الاتصال روک آزاردہ ہے۔ اور جب کامیابی کے ساتھ یہ کوشش نتیجہ کی جانب بڑھتی ہے تو اُسکے ساتھ ہی ساتھ خوشی ہوتی ہے اور جب نتیجہ حاصل ہوجاتا ہے تو اُسکے ساتھ ہی ساتھ وہ خوشی ہوتی ہے جسکو اطمینان کہتے ہیں۔

جبلی فعل کو بسیط یا مرکب انعکاسی فعل نہ سمجھنا چاہئیے اگر انعکاسی فعل سے وہ حرکت مراد ہے جو حاسہ کی تحریک سے پیدا ہوتی ہے اور محض طبیعی طرق کی ترتیب سے کسی اعصابی قوس میں ملتی ہوتی ہے انکے ساتھ ہی جسطرح انعکاسی فعل کے مفہوم میں موجودگی انعکاسی نظام اعصابی کی داخل ہے اسی طرح جبلی فعل کے مفہوم میں کوئی استوار اعصابی اساس داخل ہے جسکا نظم موروثی ہے وہ ایک پیدایشی یا موروثی نفسی طبعی میلان جو کہ تشریح کے اعتبار سے غالباً مرکب نظام حرکی حسی قوسوں کی سی صورت رکھتا ہے۔

پس ہم جبلت کی تعریف اسطرح کرسکتے ہیں کہ وہ ایک پیدایشی یا موروثی نفسی طبعی میلان ہے جو یہ میلان رکھتا ہے وہ اسکی وجہ سے خاص قسم کی چیزوں کو معلوم کرلیتا ہے اُنکی طرف متوجہ ہوتا ہے اسمیں ایک جذبی تحریک پیدا ہوتی ہے

جسمیں ایک مخصوص صفت ایسی چیزوں کے علم حاصل ہونے سے پیدا ہوتی ہے اور وہ اس دریافت شدہ چیز کے لئے خاص اُسکی مناسبت سے کسی فعل کا مصدر ہوتا ہے یا کم سے کم یہ ہے کہ ایسے کام کرنے کا جوش اپنے میں پاتا ہے۔

یہ بھی قابل ملاحظہ ہے کہ بعض جبلتیں ناقابل تحریک رہتی ہیں جب تک کوئی خاص حالت اُسکو عارض نہو مثلاً بھوک۔ ان حالتوں میں ہم کو یہ سمجھنا چاہئے کہ جسمانی طریق یا حالت سے آلاتِ حسیہ کو تحریک ہوتی ہے یہ تحریک جسم کے اندر موجود ہوتی ہے اور یہ اعصابی لہریں وہاں سے صعود کرکے نفس طبعی میلان کو جاتی ہیں اور اس تحریک کو اسی حالت[1] پر قائم رکھتی ہیں۔

[1] اکثر جبلت یا جبلی افعال کی تعریفوں میں صرف طلبی حیثیت کا لحاظ کیا گیا ہے۔ جس سے جانور کی جبلی خاصیتیں ہم پر ظاہر ہوتی ہیں اور جمہور نے یہ غلطی کی ہے کہ اُنکی ادراکی اور شوقی حیثیت کا خیال نہیں کیا گیا۔ بعض مصنفوں نے اس سے بڑھی ہوئی غلطی کی ہے اُنکے نزدیک مسلم ہے جبلی افعال کا صدور بغیر شعور کے ہوتا ہے۔ ہربرٹ اسپنسر کی تعریف جبلی فعل کی کہ وہ ایک مرکب انعکاسی فعل ہے اوپر بیان ہو چکی ہے۔ اُسنے جبلت کے باب میں لکھا ہے کہ محرک اول کی جانب سے براہ مستقیم اُسکا القا ہوتا ہے۔ اور یہ کہ الٰہی قوت خود جانور میں کام کرتی ہے۔ اب سے پچاس برس پہلے حشرات الارض کے علم کے ماہرین کربی اور اسپنس لکھ گئے ہیں۔ کہ ہم جانور کی جبلت کو یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ قوتیں خداداد ہیں خود خدا تعالیٰ نے انہیں ودیعت رکھی ہیں۔ یہ قوتیں تعلیم و تربیت مشاہدہ و تجربہ سے بے نیاز ہیں۔ وہ یکساں طور سے بعض افعال کے صدور پر مجبور کرتی ہیں۔ ایسے افعال جو جانور کی بہبود اور بقائے شخصی اور نوعی کے لئے مفید ہیں"۔ زمانہ قریب میں ڈاکٹر اور مسز پکھام جنہوں نے نہایت ہوشیاری سے بھیڑوں کے کردار کا مشاہدہ کیا ہے لکھتے ہیں۔ "اصطلاح جبلت میں ہم جملہ موروث افعال کو جگہ دیتے ہیں تجربہ حاصل ہونے سے پیشتر جسکا صدور ہوتا ہے اور صدور فعل میں درمیان جملہ افراد جنس و نسل کے مماثلت ہوتی ہے"۔ اس زمانہ کے ایک مستند عالم پروفیسر کرل گروس "اس حد تک گئے ہیں کہ شعور کے تصور کو نہایت سختی کے ساتھ جبلت کی تعریف سے نکال دینا چاہئے اگر تعریف کو مفید بنانا منظور ہو"۔ اس نظر سے کہ داخلی یا نفسی جانب سے جبلی طریق عمل کے غفلت کی گئی ہے اور اسپر اصرار ہوتا جاتا ہے۔ مجھے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اسپر زیادہ زور دوں اور تخصیص کے ساتھ اپنی تعریف میں اسکی شعوری اور شوقی حیثیت کو تسلیم کروں جسطرح اُنکی طلبی حیثیت مسلم ہے جب پروفیسر گروس کے مقولہ کو

کردار بعض ادنیٰ حیوانات کی انکی تمام عمر جبلت ہی سے متعین ہوتی ہے۔ اگرچہ تجربہ سے انہیں فی الجملہ تغیر ہوتا ہے مگر بہت ہی کم۔ انکا ادراک جذبہ اور فعل کی ایک مخصوص اور متعین صورت ہوتی ہے جب کبھی جبلت کو تحریک ہوتی ہے۔ یعنے جب کسی خاص شئے کی موجودگی جانور کی مخصوص عضوی حالت کے مطابق واقع ہوتی ہے۔ اعلیٰ درجہ کی پیچیدگی ذہنی طریق کی جسکو یہ جانور حاصل کرلیتا ہے وہ ایک کش مکش ہے درمیان متقابل رجحانوں کے جنکو وقت واحد میں تحریک ہوئی ہے جبلت کے تصور کی روشنی میں ایسے کردار کا فہم مقابلتہً آسان ہے۔ یہ کہ جبلت پیدائشی

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ پلٹ کے کہتا ہوں کہ جبلی فعل کی کوئی تعریف جسمیں اسکی نفسی حیثیت پر اصرار نہ کیا جائے عمل کے لئے بیکار ہے بلکہ بیکار سے کچھ بڑھی ہوئی ہے۔ اسلئے کہ وہ گمراہ کن ہے۔ کیونکہ اگر ہم جبلی طریق کی نفسی حیثیت سے غفلت کریں تو انسانی ذہن کی تکمیل میں اور شخصی اور معاشری اطوار کے استقرار میں جبلت جو کام کرتی ہے وہ نہ سمجھ سکیں گے اور انکے اثر کا انسانوں کی معاشری زندگی میں سب پر غالب ہونا اور آسکے اساس کا قائم کرنا جبلت ہی پر موقوف ہے اس سے بھی جبلت کا سمجھ لینا بہت ہی اہم اور ضروری ہے۔

جبلت کی تعریف میں جو اوپر تجزیہ ہوئی ہے اسمیں شل اور تعریفات کے اس بات پر اصرار نہیں کیا گیا ہے کہ جبلی کام وہ ہے جسکا صدور بغیر تجربہ سابق کے ہوتا ہے کیونکہ جب پہلے پہل کسی جبلت سے کوئی جانور کام لیتا ہے تو فعل کا صدور بغیر تجربہ سابق کے ہوتا ہے۔ اور جبلی کام بعد بہت سے تجربہ حاصل ہونیکے بھی جبلی ہی رہتا ہے۔ گھونسلے کا بنانا یا چڑیوں کا اپنے وطن سے دور چلے جانا جبلت کو نہیں چھوڑتا اگرچہ یہ کام سال بسال ہونا رہتا ہے ہاں تجربہ کے حاصل ہونے سے ترقی ہوسکتی ہے جیسا کہ اعلیٰ درجہ کے جانوروں میں ملاحظہ ہوتا ہے اور ہماری تعریف شل اور تعریفات کے اس پر مصر ہے کہ جبلی کام بغیر آگاہی انجام کار کے ہوا کرتا ہے یعنے وہ انجام جو اسکے صدور کا باعث ہوا ہے۔ کیونکہ یہ بھی ضروری نہیں ہے۔ ایسا ہوسکتا ہے اور ادنیٰ درجے کے جانوروں میں اکثر ایسا ہی ہوتا ہے بچے جانوروں کے ایسا ہی کرتے ہیں۔ مگر اعلیٰ درجے کے جانوروں میں انجام کا تصور گو کیسا ہی مجمل ہو جبلی کام کے ساتھ رہتا ہے۔ مثلاً کتے جنھنے اکثر شکار کا تعاقب کیا ہے اس کام کو ہم جبلی ہی سمجھ سکتے ہیں اگرچہ اس میں مشکل سے شبہ ہو سکتا ہے کہ بعد بہت سے جانوروں کے شکار کرنے کے جانور کو اپنے اس کردار کا انجام معلوم رہتا ہے۔ مصنف

نفسی طبعی میلان رکھتی ہے۔

اگرچہ اسمیں شبہ ہے کہ آیا کسی جانور کی کردار کا محض جبلت سے تعین ہوتا ہے جسمیں تجربہ تغیر نہیں پیدا کرتا۔ مگر یہ صاف ہے کہ سب اعلیٰ درجہ کے جانور اپنے جبلی فعل کو بہت کچھ حالات کے موافق بنا لیتے ہیں۔ اور ہر انسانی ذہن کے دوران تکمیل میں ایک مدت صرف ہوتی ہے جبلی طریق کا پیچ و خم بڑھتے بڑھتے انتہا کی پیچیدگی حاصل کرلیتا ہے۔ ایسی ہی پیچیدگی ہے جس سے قریب زمانہ تک مشابہت انسانی اور غیر انسانی طریق جبلت کی مبہم رہی۔ یہ پیچیدگیاں جبلی طریقوں کی چار قسموں میں منقسم ہیں جنکو ہم آگے بیان کرتے ہیں۔

(۱) جبلی ردعمل کا آغاز نہ صرف اشیاء محرک کے ادراک سے ہوتا ہے جن سے پیدائشی میلان کو حرکت ہوتی ہے بلکہ ان اشیاء کے تصور اور ادراک سے بعد دوسری قسموں کی اشیا کے ادراک سے بھی ہوتا ہے۔

(۲) بدنی حرکات جنہیں جبلت کا ظہور ہوتا ہے انہیں تغیرات اور پیچیدگیاں انتہا درجہ کی پیدا ہو جاتی ہیں۔

(۳) بسبب اُن تصورات کی پیچیدگی کے جنہیں انسانی جبلت کا ظہور ہوتا ہے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ چند جبلتوں کو ایک ساتھ تحریک ہوتی ہے جبکہ چند طریق مختلف درجوں کے ربط کی وجہ ایک دوسرے کے ساتھ مل جل جاتے ہیں۔

(۴) جبلی رجحانوں کا کم و بیش ایک نظام قائم ہوجاتا ہے خاص اشیاء یا تصورات کے تعلق سے۔

پہلے دو طریقوں کی پیچیدگی جبلی کردار کی ہم کو عقلی طریقوں کی نفسیات میں دور تک لیجائیگی جیسے نفسیات کے متنوں میں بحث ہے۔ ہمارے لئے یہ کافی ہے کہ اس باب میں چند ابتدائی اہم امور کا بیان کردیا جائے۔ تیسری اور چوتھی پیچیدگیوں پر اگلے بابوں میں طولانی بحث ہوگی۔ کیونکہ اُنکی توضیح کی بہت ضرورت ہے۔

جبلی افعال کی پیچیدگیوں کے سمجھنے کے لئے چاہیے کہ خود جبلت کی نہایت باریک تحلیل کیجائے۔ پہلے کہا گیا تھا کہ ہر جبلی طریق کی تین حیثیتیں ہیں

ذہن انسانی کی تینوں حیثیتوں کے مطابق شعوری وشوقی وطلبی۔ پس پیدائشی نفسی طبعی میلان جو کہ ایک جبلت ہے اُسکے باب میں یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ اُسکے تین حصے اسی کے مطابق ہیں ایک داخلی دوسرے مرکزی تیسرے خارجی یا محرک جز جسکی فعلیتیں شعوری شوقی اور طلبی آثار بہ ترتیب مجموعی جبلی طریق کے ہیں۔ داخلی یا قبول کرنے والا جز مجموع میلان کا کوئی منتظم گروہ اعصابی عناصر کا ہے یا اعصابیہ جو کہ موضوع ہے قبول کرنے کے لئے اور تصرف رکھتا ہے اُن صدمات پر جنکا آغاز آلہ حس میں بذریعہ پیدائشی معروض جبلت کے ہوتا ہے۔ اُسکی ساخت اور فعلیتیں نفسی طبعی طریق کے منظروف کو معین کرتی ہیں۔ داخلی جز کی تحریک میلان کے مرکزی حصہ پر پھیلتی ہے۔ اس حصہ کی ساخت سے خصوصیت کے ساتھ اعصابی صدمات (تحریک) کی تقسیم کا تعین ہوتا ہے وہ صدمات جو اعضائے رئیسہ کے عمل میں تغیر پیدا کرنے کے لئے نزول کرتے ہیں۔ یعنے دل پھیپڑے ظروف خون غدات وغیرہ جو اس لئے مطلوب ہیں کہ جبلی افعال نہایت موثر طور سے انجام پائیں۔ اعصابی فعلیتیں اس حصہ مرکزی کی شوقی یا طلبی حیثیت سے مناسبت رکھتی ہیں یا یہ مجموعی نفسی طریق کی ہیئت ہے[1]۔ تحریک باہر جانیوالی یا محرک جز کی مرکزی حصہ کی راہ سے پہنچتی ہے۔ اُسکی ساخت سے صدمات کی تقسیم کا تعین ہوتا ہے۔ جو کہ عضلات پر تقسیم ہوتے ہیں وہ عضلات جو قالبی نظام کے ہیں۔ جنکے ذریعہ سے جبلی کام انجام پاتا ہے اور اُسکی اعصابی فعلیتیں نفس طریق کے طلبی عنصر سے مناسبت رکھتے ہیں جسکی تاثیر کے محسوس ہونے پر کام چلتا ہے۔

پس (اَفرنٹ[2]) یا قبول کرنے والا جز اور (اِفرنٹ[3]) یا محرک جز متغیر ہونے کی

---

[1] غالبًا یہ مرکزی شوقی حصے جبلی میلانات کے قاعدہ دماغ کے غدہ میں جاگزیں ہیں۔ پگینو کی ایک تصنیف سے اس رائے کے موافق شہادت کو بہت قوت پہنچی (آرچو اٹالینی دی بائیالوجی مطبوعہ ۱۹۰۶) ۱۲م

[2] اَفرنٹ وہ اعصاب جو احساس کو نظام اعصابی کے مرکزوں میں پہنچاتے ہیں انکو مدخل کہتے ہیں۔

[3] اِفرنٹ وہ اعصاب جو نظام اعصابی کے مرکزوں سے باہر کی طرف پیغام کو پہنچاتے ہیں انکو مخرج کہتے ہیں ۱۲م

استعداد رکھتے ہیں ایک دوسرے سے جداگانہ اور مرکز سے بھی علیحدہ جو تغیرات کسی ذی حیات کے دوران حیات میں ہوا کرتے ہیں۔ جبکہ مرکزی حصہ مدت الحیات اپنی غیر متغیر اصلیت پر جاری رہتا ہے میلان کے لُب ہونے کی حیثیت سے۔ اسی سے انسان میں جبکی سمجھ اور ماحول کی موافقت سب سے بڑھی ہوئی ہے۔ مدخل اور مخرج ہر جبلی میلان کے متعدد تغیرات کی صلاحیت رکھتے ہیں جبکہ مرکزی حصہ بحال خود باقی رہتا ہے۔ یعنے شعوری طریقوں سے (جنکے واسطے سے کوئی جبلی عمل شروع ہو سکتا ہے) بہت پیچیدگی اور گوناگونی ظاہر ہوتی ہے اور واقعی بدنی حرکات جن سے جبلی طریق اپنے انجام کو پہنچتا ہے اسمیں ایک غیر محدود وسعت کے ساتھ پیچیدگی ہو سکتی ہے۔ درحالیکہ جذباتی تحریک مع میلان کے مرکزی حصہ کی مع اعصابی فعلیتوں کے ایسا حصہ مجموعی جبلی طریق کا ہے جو اپنی نوعی جبلت پر قائم رہتا ہے اور تمام اشخاص میں اور جملہ موقعوں پر جنمیں جبلت کو تحریک ہوتی ہے شریک ہے۔ اسی سبب سے مصنفین نے جانوروں کے جبلی افعال سے علیحدہ بحث کی ہے اور انسان کے جذبات سے علیحدہ۔ اسلئے کہ اُنکے نزدیک یہ دونوں صنفیں ذہنی طریق کی جدا جدا ہیں۔ وہ یہ نہ سمجھ سکے کہ ہر قسم جذبی تحریک کی ایک دائمی علامت اور نہایت مستقل ہیئت کسی جبلی طریق کی ہے۔

اب ہم اختصار کے ساتھ اُن خاص مسلکوں پر بحث کرینگے جنسے جبلی میلان میں تغیر ہو سکتا ہے اُسکی مدخل یا قبول کرنے والی جہت میں۔ اور سہولت توضیح کی غرض سے ہم ایک جزئی جبلت پر غور کرینگے یعنے جبلت خوف یا فرار کرنے کی۔ یہ نہایت قوی اور حیوانی عالم میں وسعت کے ساتھ پھیلی ہوئی جبلتوں سے ایک ہے۔ انسان میں اور دوسرے اکثر حیوانات میں اس جبلت کی تحریک اچانک شور و غل سے ہو سکتی ہے۔ اس سے کچھ غرض نہیں کہ ایسے شور و غل کے ساتھ کسی خطرہ کا تجربہ بھی ہوا ہے یا نہیں۔ پس ہم کو سمجھ لینا چاہئے کہ مدخل راستہ یا اُن راستو سے ایک اس پیدائشی میلان کی ساخت میں ایک نظام سمعی اعصابی ریشوں کا شامل ہے جنکو آلہ سامعت کے حسی اعصاب سے اتصال ہے۔ یہ اندرونی راستہ اس پیدائشی میلان کا بہت کم نوعی خصوصیت رکھتا ہے کیونکہ ہر شور کی آواز سے

اسکو تحریک ہو سکتی ہے اسکی نوعیت میں تجربہ سے ایک تبدیلی ہو سکتی ہے۔ جب متعدد مرتبہ ایسے کسی قسم کے شور کا تجربہ ہوتا ہے اور خطرہ کا وقوع اسکے ساتھ یا بعد نہیں ہوتا تو اکثر حیوانات اس سے بے التفاتی کرنے لگتے ہیں۔ اب اس شور سے انکی خوف کی جبلت متاثر نہیں ہوتی۔ اب وہ اس آواز کو اور آوازوں سے تمیز کر لیتے ہیں۔ اس سے ضمناً مفہوم ہوتا ہے کہ دائمی میلان جبلت کے اندرونی راستہ کا زیادہ خصوصیت پیدا کر چکا ہے۔

زیادہ اہم ایک اور خاص طریقہ ہے جس سے جبلت میں تغیر ہوتا ہے اسکے مدخلی باشعوری جانب میں۔ ان چڑیوں پر غور کرو جو کسی ویران جزیرہ میں رہتی ہوں جب آدمی پہلے پہل نمودار ہوتا ہے تو انکو وحشت نہیں ہوتی۔ آدمی کو دیکھ کے خوف نہ ہونے کے یہ معنے نہیں ہیں کہ انکی جبلت میں خوف داخل نہیں ہے بلکہ آدمی کو دیکھ کے شکلیہ پر جو ارتسام ہوتا ہے اس کے اندر پہنچانے کا راستہ اس مقصد سے درست نہیں ہوا ہے اس نے مطلوبہ خصوصیت نہیں حاصل کی ہے لیکن آدمی وہاں پہنچ کے شکار میں مصروف ہو جاتے ہیں اور تھوڑی ہی مدت میں آدمی کے دیکھنے سے چڑیوں کی جبلت کو تحریک ہوتی ہے اور وہ آدمی کو دیکھ کے اڑ جاتی ہیں۔ ہم جبلت کی اس تبدیلی کو کیا سمجھیں کیا یہ تبدیلی تجربہ سے ہوئی ہے؟ کیا ہم کہیں کہ چڑیاں مشاہدہ کرتی ہیں ایک موقعہ پر یا چند موقعوں پر کہ آدمی کے پہنچتے ہی انمیں سے ایک زمین پر گر پڑتی ہے اور متاذی ہو کے چیخنے لگتی ہے۔ کیا وہ استدلال کرتی ہیں کہ آدمی نے اسکو زخمی کیا اور ممکن ہے کہ انکو پھر زخمی کرے یا ضرر پہنچائے لہذا اسکو (چڑیا کو) آیندہ انسے (آدمیوں سے) بچنا چاہیئے؟ کوئی ماہر نفسیات اب واقعات کی اس تشبیہی ترجمانی کو قبول نکرے گا۔

---

۱؎ ہم ریل کی کھڑکی سے اکثر وحشی جانوروں کو دیکھتے ہیں جو ریل کی آواز کے عادی ہو گئے ہیں اور بے خوف چرتے رہتے ہیں ۱۲ مم

۲؎ تشبیہی ترجمانی سے مراد آدمیوں کے افعال پر چڑیوں کے افعال کو قیاس کرنا جسطرح آدمیوں کے افعال پر خدا تعالیٰ کے احکام کا قیاس کرتے ہیں ۱۲ م

اگر وحشی آدمیوں کے افعال کا بیان ہوتا یا حکماء اور منطقین کی کسی جماعت کا تو بھی یہ توجیہ غلط ہوتی یعنے کردار کی تبدیلی کو خالص عقلی طریق کی طرف منسوب کرنا۔ پس ہم کیا یہ کہیں کہ اچانک بندوق کے چلنے کی آواز کا ہونا جس سے خوف کی جبلت کو تحریک ہوتی ہے اور اس آواز کے ادراک کے ساتھ ہی ہمیشہ آدمی کی صورت نظر آتی ہے۔ یہ تصور (آدمی کی صورت کا ارتسام آنکھ پر) آواز کے ساتھ ہی ہوتا ہے اس لئے دونوں میں تلازم ہو گیا ہے۔ کیا اسطرح کہ جب آدمی کی شکل نظر آتی ہے تو بندوق کی آواز کی محاکات ہوتی ہے مدخل اعصابی راستہ سے پیدایشی نظام کو ریشہ ہائے عصبی کے پیغام پہنچتا ہے اور اس سے جبلت کو تحریک ہوتی ہے؟ یہ توجیہ بہ نسبت پہلی توجیہ کے حقیقت سے قریب تر ہے ایسی ہی کچھ توجیہ اکثر ماہرین نفسیات نے پیش کی ہے اور جمہور نے اسکو تسلیم کر لیا ہے۔ اس تسلیم کر لینے میں یہ مقدمہ شامل ہے کہ ہر جانور کو استحضار اشیاء کی قوت حاصل ہے جو حسی حضور سے بے نیاز ہے اور تجربہ سے جبلی کردار میں یہ تغیر واقع ہوتا ہے۔ یعنے ہر جانور ماورا ان جانوروں کے جو بہت ہی ادنیٰ درجہ رکھتے ہیں۔ حالانکہ اس امر کے باور کرنے کے عمدہ وجوہ موجود ہیں کہ صرف انسان اور اعلیٰ درجہ کے جانوروں کو یہ قوت حاصل ہے۔ لہذا ہم کو کوئی سادہ تر توجیہ درکار ہے جس سے واقعات کی ترجمانی ہو سکے اور اسکی تلاش کے لئے دور نہیں جانا پڑے گا۔ ہم تجویز کرتے ہیں کہ بصری احضار انسانی شکل کا بہ تکرار خوف کی جبلت کی تحریک کے ساتھ ہی ساتھ واقع ہوا ہے۔ وہ تحریک جو بندوق کی آواز سے ہوتی ہے لہذا اس جبلت نے بلا واسطہ رد عمل کی تحریک کی قوت حاصل کر لی ہے وہ رد عمل جو اس جبلت کے لئے مخصوص ہے نہ یہ کہ بالواسطہ آواز کی محاکات سے رد عمل کا وقوع ہو۔ مثلاً ہم یہ تجویز کر سکتے ہیں کہ تجربہ کی تکرار کے بعد آدمی کی شکل کا نظر آنا ہی تحریک جبلت کا بلاواسطہ باعث ہوتا ہے صرف اپنی شوقی اور طلبی حیثیت میں۔ یا حسب اصطلاح عضویات ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ بصری میلان جسکو شکلیہ کے ارتسام سے تعلق ہے وہ ارتسام جو آدمی کی شکل کے دیکھنے سے ہوتا ہے

---

۱؎ مثلاً یہی توجیہ شینڈ رنے اپنی تصنیف میں تجویز کی ہے۔ جو اس عمدہ کتاب کی قدر کو کم کر دیتی ہے ۱۲ مم
معلوم ہوا کہ مصنف کتاب زیر ترجمہ کو یہ توجیہ بھی پسند نہیں ہے ۱۲ م

اسکو بلاواسطہ انفصال یا لزوم مرکزی اور مخرجی حصوں سے جبلی میلان کے ہوجاتا ہے اور اس تجربہ کی تکرار سے ایک جدید مدخلی راستہ اندر آنے کا حاصل کر لیتا ہے جس راستہ سے براہ مستقیم بغیر دخل پیدائشی اندرونی راستہ کے اسکو تحریک ہو جاتی ہے۔

میرے نزدیک یہ تیسری توجیہ بہ نسبت پہلی دو کے اور بھی قریب حقیقت کے ہے۔ اولاً ایسی اضافی بے نیازی جبلی میلان کے مدخلی حصہ کی تسلیم کرنا جو اس توجیہ میں داخل ہے اسلئے درست ہے کہ اکثر جبلتوں کو جنکا خاص جو اس پر اثر ہے انکو مختلف اشیاء سے تحریک ہوتی ہے قبل اسکے کہ ان اشیاء کا تجربہ حاصل ہو۔ خوف کی جبلت منجملہ اور جبلتوں کے اس اعتبار سے زیادہ تر قابل لحاظ ہے کیونکہ اکثر جانوروں میں مخصوص ارتسامات بصر اور بو اور آواز اور جملہ بلند آوازوں سے (شاید ہر تکلیف وہ حسی ارتسام سے) ان جملہ ارتساموں سے جذبی ظہورات یا بدنی حرکات کو جو اس جبلت سے مخصوص ہیں تحریک ہوتی ہے۔ پس ہم یہ استدلال کر سکتے ہیں کہ یہ جبلت چند پیدائشی منتظم اندرونی راہیں رکھتی ہے انہیں سے ہر مرکزی اور نیز بیرونی پیغام رسانی کے نظام میں تحریک ممکن ہے بغیر اسکے کہ حیوان زیر بحث کی اور مدخلی راہیں اسکے ساتھ شامل ہوں۔

لیکن بہترین شہادت تیسری توجیہ کی تائید میں وہ ہے کہ جو ہم کو خود اپنے ذاتی جذبی تحریک کے مشاہدہ پر غور کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ جب ہم کو کوئی ضرر پہنچ جاتا ہے تو ہم کو خوف کرنا آجاتا ہے۔ یا غصہ ہوتا ہم اُن چیزوں سے ڈرنے لگتے ہیں یا اُن کو دیکھ اُکے برہم ہوتے ہیں جن پر ہم کو ضرر پہنچنے سے پہلے کچھ بھی توجہ نہ تھی۔ جب ضرر پہنچ جاتا ہے تو ہم کو جذبی تحریک کا تجربہ ہوتا ہے اور اُس سے فرار کرنے یا اسپر حملہ کرنے کی تحریک پیدا ہوتی ہے اور اُن جذبی حالتوں کے جو ملزومات ہیں وہ ہم اپنی ذات میں مشاہدہ کرتے ہیں بغیر اسکے کہ سابق میں جو ضرر ہم کو پہنچا ہے اسکی ماہیت اور موقعہ کو ہم ذہن میں حاضر کریں۔ یعنے اگرچہ ضرر کے تصور کی محاکات اُس شخص یا جانور یا چیز (سے جس سے ضرر پہنچا تھا) کے ادراک یا تصور سے ہو سکتی ہے۔ لیکن یہ محاکات اس تصور کی جبلت کو دوبارہ تحریک پذیر ہونے میں کوئی ضروری مرحلہ نہیں ہے اسطرح سے کہ جب تک محاکات نہ ہو وہ جبلی ردعمل

اپنے شوقی اور طلبی حیثیت میں اس محاکات پر موقوف نہیں ہے۔ کیونکہ اُس ضرر رساں شخص یا جانور یا چیز کا بصری ارتسام ہی مرکزی اور بیرونی پیغام رسانی کے پیدائشی میلان میں تحریک کا باعث ہو جاتا ہے۔ اس طریق سے ہمارے جذبی اور طلبی رجحانات اُن چیزوں سے تلازم پیدا کر لیتے ہیں جن پر سابق میں ہم کو کچھ التفات نہ تھا۔ ضرور نہیں ہے کہ سابق کے تجربہ کی محاکات ہو بلکہ اکثر ایسی حالتوں میں پہلا واقعہ یاد کرنے سے بھی یاد نہیں آتا۔

ایسا اکتساب جدید اور اکی اندرونی راہوں کا بذریعہ جبلی میلانات کے اصول تلازم کا تابع ہے۔ اور یہ تلازم جو کہ وقتی اتصال کے سبب سے ہوتا ہے کثرت سے جملہ اعلیٰ درجہ کے جانوروں کو اس کا اتفاق ہوتا ہے اور یہ خاص طریقہ اُنکے تجربہ سے مستفید ہونے کا ہے اور اسی سے وہ ماحول کے موافق اپنی کردار کو بنا لینا سیکھتے ہیں لیکن اسطرح وہ گوناگوں اشیاء، ماحول کے ساتھ موافقت پیدا کر لیتے ہیں اگر صرف خالص جبلی میلان ہی پر اکتفا کیجائے تو بنسبتہ اس قدر وسیع صلاحیت نہ پیدا ہو۔ آدمی کو اور بھی زیادہ کثرت سے اس کا اتفاق ہوتا ہے اور انکی حالت میں اور بھی پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں انکا ہر حسی احضار میں صلاحیت جذبی اور طلبی میلان کے تحریک کی ہے مستحضر ہو سکتا ہے یا تصور میں اُسکی محاکات ہو سکتی ہے۔ اور چونکہ استحضار کا عصبی قاعدہ تقریباً وہی ہوتا ہے جو کہ احضار کا ہوتا ہے تو اُنکے استحضار میں بخوبی ویسی ہی صلاحیت موجود ہے جیسی اُنکے احضار میں ہوتی ہے دونوں سے یکساں جذبی اور طلبی تحریک پیدا ہوتی ہے اور چونکہ ہر عقلی طریق عمل سے وہ ذہن میں حاضر ہو سکتا ہے یہ سلسلہ بسیط لزومی محاکات سے شروع ہو کے نہایت نازک طریقہ تصدیق و استدلال تک چلتا ہے لہذا ہر ایک جبلی میلان کی تحریک کے لئے ایک ایسے انسان میں جسکی ذہنی تکمیل ہو چکی ہے متعدد طریقے ممکن ہیں۔

---

ملہ اس طریق سے کوئی خاص بو یا گانے کی دھن یا آواز یا کوئی فقرہ یا چٹکلہ اثنائے تقریر میں یا کسی کے انداز رفتار و گفتار کی شوخی یا کوئی خاص آمیزش رنگوں کی یا روشنی کی نمود کسی منظر میں ممکن ہے کہ کسی شوقی میلان کو تحریک بخشے ہم اس شدید جذبی حالت میں محو ہو جاتے ہیں اگرچہ ہم اس حالت کا کوئی کافی سبب نہیں بتا سکتے ۱۲ مم۔

ایک دوسرا اصول اور بھی ہے جس سے اُن اشیاء کے ماورا جو پیدائشی معروضات جبلت کے ہیں اور اشیاء سے بھی مرکزی اور بیرونی پیغام رسانی کے نظام میں تحریک پیدا ہوتی ہے۔ یہ اُس طریقہ محاکات کے مشابہ ہے جس کو ماثل سے ماثل کی محاکات کہتے ہیں۔ ایسی کوئی چیز یا کوئی حسی ارتسام جو کسی جبلی محرک کے مشابہ ہے اُس سے بھی ویسی ہی تحریک ممکن ہے جو اصلی محرک سے ہوتی ہے۔ اگرچہ اس دوسرے محرک کی نوعیت اصلی محرک سے جداگانہ ہو ایک عمدہ مثال ایسی گھوڑے کا بھڑکنا ایک کوٹ سے جو راستہ میں پڑا ہو۔ اصلی بھڑک کا باعث کسی شکاری جانور کا دبکی لگا کے بیٹھنا ہے کوٹ خاصی مشابہت رکھتا ہے دبکی لگانے والے جانور سے۔ اصل جبلت یہ چاہتی ہے کہ ایسے موقعہ سے جلد سے جلد فرار کیا جائے۔ اس مثال سے اس عمل کی ایک سادہ صورت ملتی ہے انسان میں اسکا عمل نہایت ہی باریک ہے اور دور تک پہنچتا ہے۔ نہایت نازک مشابہتوں کی صورت میں بھی مشبّہ سے وہی تحریک ہوتی ہے جو کہ مشبہ بہ سے اصل فطرت میں متعلق ہے۔ جذبی حالت کو بھی تحریک ہوتی ہے اور وہ اقتضا جو اصل جبلت میں مشبہ بہ سے ممکن ہے مشبہ سے بھی ویسا ہی ہوتا ہے۔ اور اسکے وقوع کے لئے ضرور نہیں ہے۔ وہ شخص جسکی جبلت متحرک ہوئی ہے اُسکو مشابہت مفصلاً مفہوم ہو ایک خفیف اجمالی مشابہت کا شعور کفایت کرتا ہے اگرچہ اکثر حالتوں میں مشابہت کا کماحقہ شعور ہوتا ہے۔ اس اصول کی وسعت انسانی ذہن میں مشابہت کے نازک عمل ہی پر موقوف نہیں ہے بلکہ یہ واقعہ بھی کہ "اتصال وقتی" کے عمل سے جس کا بیان اس سے پیشتر ابھی ہو چکا ہے تعداد اُن اشیا کی جو براہ مستقیم کسی جبلت کی تحریک کی صلاحیت رکھتے ہیں بہت کثیر ہو جاتا ہے اور ہر ایک ایسی شئے ایک بنیاد عمل مشابہت کے کام کرنے کے لئے ہو جاتی ہے۔ مقصود بیان کا یہ ہے کہ ہر شئے جو بواسطہ وقتی اتصال کے کسی جبلت کی مرکزی اور بیرونی پیغام رسانی کو تحریک دینے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ جو چیزیں اس چیز سے مشابہت رکھتی ہیں اُنکو بھی یہی قوت حاصل ہو جاتی ہے دونوں اصولوں کے ایک ساتھ کام کرنے کی مثال نہایت سادہ دیکھا سکتی ہے مثلاً کوئی بچہ ایک بار کسی شخص کی خاص شکل وصورت یا درشتی کرداری یا خاص طرز کے لباس سے سہم جائے۔ اسکے بعد نہ صرف ادراک یا

تصور اُس شخص کا خوف کا باعث ہوگا بلکہ کوئی شخص جسکی صورت یا لباس اسکے مشابہ ہو بلا تصور پہلے موقعہ خوف کے یا اُس شخص کے خیال کے جس سے اولاً خوف زدہ ہوا تھا۔

حرکات بدنی کے تغیر کے اعتبار سے جن حرکتوں کے ذریعہ سے جبلی ذہنی طریق عمل کو اپنا مقصد حاصل ہوتا ہے یا حاصل ہونیکی کوشش ہوتی انسان اور جانوروں پر فضیلت رکھتا ہے۔ اور اس عمل کا درجہ شعوری جزو عمل سے کہیں بڑھا ہوا ہوتا ہے۔ کیونکہ جانور ایسی ہی پیچ در پیچ حرکات کا اکتساب کرتے ہیں اور انکو کام میں لاتے ہیں جو انکے جبلی میلان کے لئے مخصوص ہیں یا فقرات ظہر میں آنکی شرکت سے کام کرنے کا مواد موجود ہے۔ دوسری صورت میں غیر ممکن ہے کہ ایسے حرکات کا اکتساب ہو یا وہ کام میں لائی جائیں یہ بات ایسے ہوشیار جانور کے باب میں بھی درست ہے جیسے پالتو گھریلو کتا۔ اکثر جانور مدت کی تعلیم کے بعد بعض پیچ در پیچ حرکات سیکھ لیتے ہیں۔ کتا پچھلے پیروں کھڑے ہو کے چلنا۔ یا بلی بیٹھنا سیکھتی ہے۔ لیکن وہ تعجب جو ہم کو ایک سرکس کے گھوڑے کو ایک ٹب پر کھڑے ہوا دیکھ کے یا کتے کو ناچتے دیکھ کے ہوتا ہے اس سے ثابت ہے کہ جانور کس قدر سختی کے ساتھ اپنی جبلت کی متابعت کرتے ہیں اُنکے حرکات اسی حد تک محدود ہیں جس حد تک پیچ در پیچ حرکات آنکی جبلت میں ودیعت ہیں۔ اس حد سے آگے جانا تعجب کا موجب ہوتا ہے۔

انسانوں میں چند سادہ تر جبلتیں بہت ہی جلد پیدائش کے بعد پختہ ہو جاتی ہیں۔ اور اسی حرکات کا ظہور پیدائشی میلان کا تابع ہے۔ یہ حرکتیں مثل دودھ پینے رونے رینگنے آنکھ جھپکانے یا صدمہ کو آتے دیکھ کے دب جانے کے ہیں۔ بہت سی انسانی جبلتیں مقابلتہً تکمیل شخصی کے ساتھ ساتھ ایک مدت میں پختہ ہوتی ہیں۔ اسی اثناء میں عاقلانہ تصرف اور تقلیدی حرکات کی قوت کا اکتساب ہو جاتا ہے۔ لہذا آنکی جبلت کے تحریکی رجحانات اپنی خالص فطری صورت میں بہت ہی کم ظاہر ہوتے ہیں بلکہ ابتدا ہی سے انیں تصرف ہونے لگتا ہے اور وہ متغیر ہو جاتی ہیں اور اکثر

[1] شاید یہ کہنا زیادہ تر صحیح ہو کہ مخلوق اپنی غرض حاصل کرنی کی کوشش کرتا ہے اُس جبلت کے اضطراری نتائج سے جبلت کو تحریک ہوئی ہو۔ اگر اسکی معرفت ہو جائے تو جائز ہے کہ اس ثقیل طرز عبارت کی تکرار سے احتراز ہو۔

دبادی جاتی ہیں۔ دھڑ اور اعضاء وجوارح کی اکثر حرکات کی صورت ہوتی ہے درآنحالیکہ تائیدی حرکات جنکو ڈارون مفید لزومی حرکات کہتا ہے جیسے وہ حرکتیں جو چہرے کے عضلات کے انقباض سے ہوتی ہیں۔ ایسی حرکات پر عادتاً تصرف کم تر ہوتا ہے سوا اشخاص نسلہائے خاص یا ممالک خاص کے جنہیں رواج نے بشرہ کی حرکات کو دبانے کا حکم دیا ہے۔ ایک مثال سے جو اصول اسمیں شامل ہے وہ ظاہر ہوسکتا ہے۔ مثلاً کسی شخص نے برہمی کے آثار جو بشرے سے ظاہر ہوں اُنکا دبانا سیکھ لیا ہے۔ یا مشت زنی کا فن سیکھنے میں یہ سیکھا ہو کہ ایسے حرکات کو ایسا بنایا جائے جن سے جبلت کی غرض بخوبی حاصل ہو یا کسی نے بجائے اُنکے اسلحہ کا استعمال قرار دیا۔ جبلت کی تحریک کے وقت تاکہ ہاتھ بجائے اسکے کہ حریف پر اٹھے شمشیر کے قبضہ یا توسدان پر پڑے لیکن زور زور سے دل کا دھڑکنا چہرہ کا سرخ ہوجانا سوءِ تنفس اور عمومی تقسیم خون کی بدن میں اعصاب کا کھینچنا اعضائے رئیسہ کی جانب جبلت کی تحریک کے آثار ہیں اور جنکی قرارداد مرکزی شوقی حصہ سے ہوتی ہے اُن امور پر کسی کو اختیار ہوتا بھی ہے تو بہت ہی کم۔ لہٰذا بالغ وعاقل انسان میں درحالیکہ یہ جبلت متحرک ہوسکتی ہے ایسے اشیاء اور ایسے موقعہ سے جنکی شرط پیدائشی میلان میں نہیں ہے اور جبلت کا ظہور بدنی حرکات میں ہو جنکا وقوع بھی پیدائش سے متعین نہو۔ یا یہ ظہور ایسی کسی قسم کی حرکات سے ہو ہی نسکے اس وجہ سے کہ ارادہ کا تصرف قوی ہو تو اُسکا غیر متغیر مرکزی حصہ اعضائے رئیسہ میں تغیرات پیدا کرے گا اور اُسکے ساتھ عموماً شعور کی جذبی حالت ہوگی غیر متغیر پیدائشی ساخت کے موافق اور اعضائے رئیسہ کی تبدیلیاں بشرہ کے آثار سے نمایاں ہونگی اگرچہ یہ آثار بہت ہی خفیف ہوں۔ لہٰذا بطور نتیجہ مخصوص آثار و علامات غصہ کی جبلت کے نمودار ہوں گے جو بلحاظ اپنی خاص ہیئت کے ہر نسل اور ہر عہد کے انسانوں میں مشترک ہیں۔

انسان کی تمام جبلتیں ایسے ہی تغیرات کے زیر عمل ہیں اپنے مدخلی اور محرکی حصوں میں درحالیکہ اسکے مرکزی حصے غیر متغیر رہتے ہیں اور شعور کے انداز کا تعین کرتے ہیں اور اعضائے رئیسہ کے مخصوص تغیرات بھی اُسی کے تابع ہیں جو جبلت کی تحریک سے تعلق رکھتے ہیں۔

مزید برآں کہ طلبی حیثیت نفسی طریق کی ہمیشہ اپنی منفرد صفت پر قائم رہتی ہے جو فعلیت کی تحریک کی موجب ہوتی ہے۔ اگرچہ جبلی فعلیت معتاد تصرف سے متغیر ہوگئی ہو۔ اور اس محسوس تحریک کو جب اپنے انجام کا شعور ہو جاتا ہے اور صریح صورت رغبت یا نفرت کی اختیار کر لیتی ہے۔

کیا یہ جبلی تحریکیں ہی وہ دواعی ہیں جن پر انسان کا تعقل اور فعل موقوف ہے؟ تو پھر لذت اور الم کو کیا کہیں جنکو اکثر ماہرین نفسیات عہد قدیم انسانی فعلیت کے دواعی سمجھتے تھے اس طرح کہ فعلیت انھیں پر موقوف ہے اور بس اور یہی معروضات اور ماخذ رغبت اور کراہت کے ہیں؟

اس سوال کے جواب میں کہنا چاہیئے کہ اس انسان میں جسکی تکمیل ہو چکی ہو ایک اور ہی قسم کے منبع افعال کے ہیں۔ یعنے وہ عادتیں جنکو خود اکتساب[1] کیا ہو خواہ انکو تعقل سے تعلق ہو خواہ فعل سے اکتسابی انداز فعلیت کا تکرار کے بعد معتاد ہو جاتا ہے اور جتنی زیادہ تکرار ہوگی اسیقدر وہ عادت زیادہ قوی ہو جائیگی اور یہ بطور داعی یا منبع افعال کے اتنا ہی زیادہ کام کریگی۔ چند عادات اس اعتبار سے مساوی خاص جبلتوں کے ہو جاتی ہیں اور عادتیں اس معنے سے جبلتوں سے مشتق اور گویا انسے دوسرے[2] مرتبہ پر ہیں۔ کیونکہ اگر جبلتیں نہوتیں تو کوئی تعقل اور کسی فعل کا ظہور نہوتا اور نہ انہیں سے کسی کی تکرار ہوتی۔ عادتیں جبلتوں کی خدمت کے لئے بنتی ہیں۔

دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ لذت اور الم بذات خود منبع افعال نہیں ہیں بلکہ زیادہ سے زیادہ غیر مستقیم افعال حرکات کے ماخذ ہیں۔ بلکہ وہ (لذت والم) جبلی طرق عمل میں تغیر پیدا کرتے ہیں۔ خوشی کا رجحان قائم رکھنے کا ہے اور ہر طرز عمل کو

---

[1] اکتسابی عادات مثلاً حقہ پینے کی عادت یا لے دار ہونا جسکو گوئیے ورزش سے اکتساب کرتے ہیں یا ہوزونیت جسکو شاعر بہت مشق کے بعد حاصل کرتا ہے ۱۲ م

[2] ایک مشہور مثل ہے العادۃ کا لطبیعۃ الثانیہ۔ عادت مثل دوسری طبیعت کے ہے انگریزی میں بھی اس کے مثل موجود ہے کہ عادت دوسری نیچر ہے ۱۲ م

طول دیتی ہے۔ الم کا رجحان قطع کر دینے کا ہے۔ اِنکی تحریض اور ہدایت سے وہ تغیرات اور ورشگیاں جبلی حرکات بدن کی پیدا ہوتی ہیں جن پر ہم اس سے پہلے غور کر چکے ہیں۔

پس ہم کہہ سکتے ہیں کہ براہِ مستقیم یا بالواسطہ جبلتیں محرک اول تمام انسانی فعلیت کی ہیں۔ بذریعہ طلبی یا تحریکی (تصادمی) قوت کسی جبلت کے (یا کسی عادت کی جو کسی جبلت سے مشتق ہے) ہر سلسلہ خیالات خواہ وہ ظاہراً کتنا ہی سرد اور بغیر جوش کے ہو اپنے انجام تک پہنچایا جاتا ہے اور ہر بدنی فعلیت کا آغاز ہوتا ہے اور وہ قائم رکھی جاتی ہے۔ جبلی (تصادم) تحریک سے ہر فعلیت کے انجام کا تعین ہوتا ہے اور یہی تحریک آگے بڑھانے والی قوت ہے جسکے ذریعہ سے تمام ذہنی فعلیتیں قائم رہتی ہیں۔ اور تمام پیچیدہ عقلی اجتماع آلات تکمیل شدہ ذہن کے لئے ایک واسطہ ہے اس انجام کے حاصل کرنے کا۔ یعنے ایک آلہ ہے جس سے جبلتیں اپنی تشفی چاہتی ہیں اور لذت والم جبلتوں کو واسطوں کے انتخاب میں رہنمائی کرتے ہیں۔

اگر تم یہ جبلی میلان مع اُسکی قوی تصادمی قوت کے جدا کر لو تو نظام آلی (بدن) پھر کسی قسم کی فعلیت کے قابل نہ رہے گا۔ وہ مثل ایسی گھڑی کے ہو جائیگا جسکی کمانی جدا کر لی گئی یا ایک انجن جس کی آگ کو بجھا دیا ہے۔ یہی قوت تصادم وہ

لہ کسی مسئلہ نے لزومی نفسیات کے اتنی شدید گمراہی اور اسکے ساتھ لغویات نہیں پیدا کئے جیسے اس مسئلہ نے کہ لذت اور الم کل فعلیتوں کے ماخذ ہیں۔ اس سے زیادہ کیا لغویت ہوگی جیسے پروفیسر بین کا یہ مسئلہ کہ ماں کو بچہ کا پرورش کرنا اُسکی چاہت اور اُسکی پرورش کمال نرمی اور احتیاط سے اور ماں کا ایثار بچے کے حق میں اُس خوشی کے سبب سے ہے جو ماں کو بچے کو گود میں لینے اور اُسکے بدن سے اپنے بدن کے ملنے سے ہوتی ہے؟ اس سے زیادہ کیا کھینچ تان ہوگی اور سیکڑوں معمولی واقعات کے خلاف جوکہ ہربرٹ اسپنسر کا مسئلہ ہے کہ جب غصّہ کی جبلت کو کسی چیز سے تحریک ہوتی ہے تو اُسکے ساتھ ہی وہ تمام تصورات خفیف طور سے ایک عجیب اجتماع کے ساتھ پھر زندہ ہو جاتے ہیں جو پہلے کبھی رنج رساں ہوئے تھے جب کہ اُن اشیاء سے پھر مڈبھیڑ ہوتی ہے یا جب وہ سامنے موجود ہوتے ہیں۔ جذبات وارادہ۔ بین کی کتاب اموشن اینڈ ول۔ اسپنسر کی کتاب اصول نفسیات ۱۲ مم

ذہنی قوتیں ہیں جو شخصی اور معاشرتی زندگی کو برقرار رکھتی ہیں اور انکو صورت بخشتی ہیں اور انھیں میں ہم کو مرکزی رمز زندگی اور عقل اور ارادہ کا ملتا ہے۔

ابواب آیندہ سے (مجھکو اُمید ہے) کہ ان رایوں کی تصریح اور تائید ہوگی جو اس باب[1] میں مختصراً اور کسی قدر بلا ثبوت تحکمی طریقہ سے بیان ہوئے ہیں۔

---

[1] مزید بحث مسلۂ ماہیت جبلت ناظر کو چاہئے کہ کتاب رسالۂ نفسیات برطانیہ کو ملاحظہ کرے جلد سوم جنمیں وہ مضامین شامل ہیں جو سمپوزیم کے لئے مسٹر سی الیس میرس ولا ئیدمار گن وودس کار اور جی ایف اسٹوٹ نے جبلت اور عقل پر لکھے ہیں ۱۲ مم

# باب سوم

## انسان کی خاص جبلتیں اور اوّلی جذبات

قبل اسکے کہ ہم پیچیدہ جذبات اور محرکات کے سمجھنے میں کوئی استوار ترقی کریں یعنے وہ قوتیں جو انسانوں اور انسانی اجتماعات کے خیالات اور افعال کی تہ میں ہیں ہم کو چاہیئے کہ اولاً خاص انسانی جبلتوں میں اور جو جذبی اور طلبی رجحانات خصوصیت کے ساتھ اُن میں سے ہر ایک میں ہیں اُنھیں امتیاز کر سکیں ۔ یہ کام اس باب میں کیا گیا ہے ۔ باب پنجم میں ہم بعض خاص پیچیدہ جذبات اور محرکات کی تحلیل کرنے کی کوشش کریں گے تاکہ یہ ظاہر کریں کہ وہ مرکبات چند محدود ابتدائی جبلی رجحانات[1] کے ہیں اور

[1] یہ اکثر بیان ہوا ہے کہ جذبات سیلان رکھتے ہیں اور انکی تعریف نہیں ہوسکتی اور وہ ہمیشہ سیلانی حالت میں رہتے ہیں اور نازک تفریقات کے ساتھ اُسکا تجربہ ہوتا ہے جسکی بے شمار صورتیں ہیں۔ اس حقیقت کو بطور حجت معارضہ میں اُس درشتگی کے کام میں لاسکتے ہیں جس میں یہ کوشش کیجاتی ہے کہ بے شمار اختلافات ہمارے تجربہ جذبی کے چند بسیط جذبات میں تحلیل ہوسکتے ہیں۔ مگر ایسا اعتراض برا معلوم ہوگا۔ ہم ایک مثال رنگ کے احساسات میں پاتے ہیں۔ یہ مثال ایک تعلیمی قدر رکھتی ہے۔ رنگ کے احساسات میں مثل جذبات کے بے شمار اقسام ہیں۔ رنگ اگرچہ جدا جدا ہیں لیکن پھر ایک دوسرے کے ساتھ ایک غیر محسوس تدریج کے ساتھ مل جاتا ہے ۔ یہ واقعہ ہم کو اس تجویز سے نہیں روکتا کہ ہم تمام نازک اقسام رنگ کے چند ابتدائی رنگوں سے مرکب سمجھیں۔ وہ سب باہمی امتزاج سے پیدا ہوئے ہیں۔ یہ کہ وہ سب رنگ بے شمار مختلف نسبتوں سے مرکب ہوئے ہیں۔ بے شمار مختلف صفتیں رنگوں کی اور اُنکی نازک تدریج اور انکے باہمی تناسب سے ہم اسکے مجاز ہوئے کہ چند ابتدائی رنگوں سے انکو بنا ہوا سمجھیں یہی حال جذبات کا ہے ۔

بیشک اگر جیمس لینگ کا قیاس درباب جذبات صحیح ہے تو ہر ابتدائی جذب ایک ابتدائی انفعال شعور کا یا تجربے کے وتیرہ کا نہیں ہے بلکہ ایک طور عضوی احساسات کے نظام کا ہے۔ لیکن اس صورت میں

اس باب کے مابعد کے ابواب میں اس جزوِ کتاب کے ہم اُس طریقہ پر غور کریں گے جس سے وہ رجحان منظم ہوتے ہیں۔ بیچیدہ میلانات کے اندر جن سے وجدانیات پیدا ہوتے ہیں۔

پچھلے باب میں یہ کہا گیا تھا کہ جبلی ذہنی طریق عمل جو کہ کسی جبلت کی تحریک کا نتیجہ ہوتا ہے اسمیں ہمیشہ ایک شوقی حیثیت ہوتی ہے جسکی ماہیت مرکزی حصہ پر موقوف ہے جو کہ تینوں جبلی میلان کے حصوں میں سب سے زیادہ مستقل اور پائیدار ہوتا ہے۔ بسیط تر جبلتوں میں یہ شوقی حیثیت جبلی طریق عمل کی زیادہ نمایاں نہیں ہوتی۔ اگرچہ اسمیں کوئی شک نہیں ہے کہ اُسکی صفت ہر صورت میں مخصوص ہوتی ہے لیکن ہم اُن صفات میں فوراً امتیاز نہیں کر سکتے اور نہ اُنکے خاص نام ہیں۔ لیکن خاص قوی جبلتوں کی صورت میں شوقی صفت ہر جبلی طریق عمل کی اور مجموعہ اعضائے رئیسہ اور جسمانی تغیرات کا جنمیں اسکا ظہور ہوتا ہے مخصوص اور ممیز ہیں۔ لفظ جذبہ (اموشن) عام بول چال میں تخصیص کے ساتھ نہیں بولا جاتا اور علمائے نفسیات نے اسکا کوئی معین مفہوم نہیں قرار دیا ہے لیکن تمام اصطلاحات نفسیات جو عام بول چال سے لئے جاتے ہیں اُنکے مفہوم میں کوئی تخصیص پیدا ہو جاتی ہے اور اُسکی تعریف ٹھیک ٹھیک متعین ہو جاتی ہے تاکہ وہ علمی مقصد کیلئے مستقل ہو سکیں۔ اور لفظ (اموشن) جذبہ کا استعمال اُس محدود معنے میں جو سابقاً بیان ہو چکا ہے ان صفحات میں استعمال کیا جائیگا۔ انگریز مصنفین نفسیات کا جو رجحان زمانہ موجودہ میں ہے میں اُسی کے منطقی نتیجہ پر عمل کرنے کی پابندی کرونگا۔

پس ہر ایک جبلت کے لئے کسی خاص قسم کے محرک کی ضرورت ہے۔ یہ محرک ایک نوعی صورت اور خصوصیت اس جبلت کے لئے رکھتا ہے۔ اور جذبی تحریک کسی خاص نوع یعنے شوقی حیثیت کسی ایک کی منجملہ خاص جبلتوں کے ابتدائی جذبہ کہا جا سکتا ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ مفہوم ابتدائی جذبہ کا اور صحت اس تجویز کی کہ پیچیدہ جذبہ ایک امتزاج دو یا زیادہ جذبات کا ہوتا ہے ان دونوں امروں میں کوئی خرابی نہیں پیدا ہوتی۔ کیونکہ (موافق اس قیاس کے) ابتدائی جذبہ کو ایک پیچیدہ عضوی احساس اور حس کا ایک وتیرہ سمجھنا چاہئے جو کہ مستقل رہتا ہے جسکی صفت ایک نوعیت خاص رکھتی ہے۔ اُسکی ماہیت قبل انسانی عہد میں متعین ہو چکی ہے۔ عمل ارتقا کے دوران میں ہم یعنے جب انسان دنیا میں پیدا ابھی نہوا تھا حیوانات میں جو انسان سے مقدم ہیں یہ جبلتیں بن چکی تھیں۔ یہ اُس مسئلہ کی فرع ہے کہ انسان بذریعہ عمل ارتقا اور حیوانات سے پیدا ہوا ہے۔ یہ مسئلہ ڈارون کا نکالا ہوا ہے اور اب تقریباً کل یورپ کے فلسفی اُسکو تسلیم کرتے ہیں۔

یہ اصول جسکو میں نے اپنے مختصر رسالہ عضویاتی نفسیات میں بیان کیا تھا جب ہم پیچیدہ جذبات کی تحلیل اسکے اجزاء مفردہ میں کرنا چاہتے ہیں تو نہایت ہی مفید ثابت ہوتا ہے۔ بعض مصنفین اس اصول کی معرفت کے بہت قریب آجاتے ہیں لیکن انمیں سے چند یا کسی ایک نے بھی اسکو صاف صاف صریح نہیں بیان کیا ہے۔ اور اس سے بھی زیادہ اہم یہ ہے کہ انھوں نے اس اصول کو کسی تکمیلی طریقہ سے التزام کے ساتھ استعمال نہیں کیا ہے۔ اس حیثیت سے کہ یہ اصول ایک ایسا مقدمہ ہے جس سے اس عمل میں راہنمائی ہوتی ہے۔ ہمکو چاہئے کہ ہم اس اصول پر خصوصیت کے ساتھ اعتماد کریں جب ہم ابتدائی جذبات کی تعریف کرنا چاہتے ہوں اور اُن پیچیدگیوں سے جو ہمارے عینی جذباتی تجربوں میں ہے حجاب کو دور کردیں۔

جب ہم کسی لفظ کو عام بول چال سے لیکے علمی اصطلاح بناتے ہیں تو بغیر اسکے چارہ نہیں ہے کہ اُسکے معنے میں کچھ نہ کچھ تصرف کیا جائے۔ اور جذبہ کی ٹھیک تعریف میں ہم ناگوار تصرف کریں گے کہ مسرت اور اندوہ اور تعجب کو (جنکو مصنفین نفسیات نے خاص صنفیں جذبات کی کہا ہے) ہم اپنی فہرست سے خارج کردیں گے خواہ جذبات بسیط

۱؎ یہ پرائمر عضویاتی نفسیات کی ۱۹۰۵ میں مطبوع ہوئی تھی۔ یہ کہ اس اصول کی عام معرفت نہیں ہوئی ہے اس واقعہ سے ثابت ہے کہ بالڈون کی لغت فلسفہ و نفسیات (مطبوعہ ۱۹۰۱) میں جذبہ اور جبلت میں جو قریبی نسبت ہے اُسکو بیان ہی نہیں کیا۔ ہم کو بتایا گیا ہے کہ کوئی کافی نفسیاتی تعریف جبلت کی ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ جو نفسیاتی حالت اُنہیں شامل ہے اُسکا پورا مفہوم اصطلاحات "احساس" (اور "ادراک" میں بھی) "جبلت" اور "حسیت" اور محرک میں آگیا ہے۔ اور جبلت کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ موروثی رد عمل حسی حرکی صنف کا ہے۔ اسمیں نسبتی پیچیدگی ہے اور ماحول کے موافق ہوجانے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اور ایک گروہ افراد میں مشترک ہے پروفیسر جیمس جنہوں نے چند ابواب میں پے درپے جبلتوں اور جذبوں کو بیان کیا ہے وہ قریب اس اصول کی معرفت کے آگئے ہیں۔ جسکو ہم نے سابقاً بیان کیا ہے۔ اگرچہ انہوں نے بھی صریحاً اسکو بیان نہیں کیا۔ اور مصنفین جنکو کم وبیش اس صراحت کی معرفت ہوئی ہے کہ جبلت اور جذبہ میں قریبی نسبت ہے یہ مصنفین شینڈر (اپنی کتاب "ود ویرغی ودی") میں ربٹ نے ("سائکلوجی وس سنٹمنٹ" میں) اور ہنگرس مارشل نے (کتاب "پین پلیزر اور ایستھیٹکس" رنج خوشی اور جمالیات اور کتاب "انسٹنکٹ اور ریزن" جبلت اور عقل میں۔

اور ابتدائی ہوں یا پیچیدہ اور مولف جذبات ہوں اس اخراج کی معقولیت کے باب میں ہم آیندہ احتجاج کریں گے۔ اس مقام پر ہم اس بیان پر اکتفا کرتے ہیں کہ مسرت واندوہ ایسے جذبی حالات نہیں جنکا تجربہ بلا استعانت سچے جذبات کے نہیں ہو سکتا ہر صورت میں وہ تخصیصی صورتیں اُن جذبات کی ہیں جنکے ساتھ وہ رہتے ہیں۔ اور ٹھیک ٹھیک یہ ہے کہ ہم جذبات کو اُنسے موصوف کر کے کہیں مسرت آگین یا اندوہناک جذبہ مثلاً مسرت آگین تعجب یا قابل شکر یا رنج آلود غصہ یا رحم۔

اس تجویز کے لئے کہ کوئی انسانی جذبہ یا محرک آیا ابتدائی قسم سے ہے یا نہیں ہے بسیط ہے یا مرکب ہے دو اصلوں سے بہت مدد ملیگی۔ اولاً اگر کوئی اسکے مشابہ جذبہ اور محرک اعلیٰ درجہ کے جانوروں میں موجود ہے اور اسکا عمل جبلی حرکات میں صریحاً پایا جاتا ہے۔ تو اس واقعہ سے بہت قرین قیاس ہے کہ وہ جبلت یا محرک ابتدائی اور بسیط ہیں۔ اور اگر ایسی جبلی حرکت اعلیٰ درجہ کے جانوروں میں موجود نہیں ہے تو ہم کو اس شبہ کی گنجائش ہے کہ شوقی حالت جو زیر بحث ہے یا تو ایک مولف جذبہ ہے یا درحقیقت جذبہ ہی نہیں ہے۔ ثانیاً ہم کو یہ تحقیق کرنا چاہئے کہ ہر صورت میں جذبہ یا محرک زیر بحث کبھی کبھی انسانوں میں غیر معتدل شدت سے ظاہر ہوتا ہے اُس تحریک سے علیحدہ جو تحریک کی حد سے بالاتر ہے جس کا ظہور دنیا میں ہوتا ہے۔ کیونکہ ایسا معلوم ہوگا کہ ہر جبلی میلان جو شنیتہ ایک مستقل تفعیلی وحدت ہے ذہن کی ساخت میں اور اُس میں صلاحیت غیر معتدل تحریکیت کی ہے یا غیر معتدل طور سے متحرک ہو سکتا ہے بمقابلہ اور ذہنی میلانات اور تفعیلات کے ایک مستقل حیثیت رکھتا ہے جو اپنے امثال سے بے نیاز ہے۔ اسکے یہ معنے ہیں کہ بسیط جذبات کے تعین کے لئے ہم کو چاہئے کہ نفسیات بالمقابلہ اور ذہنی علم طب پر نظر کریں تاکہ

---

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ مسٹر شینڈ (باب ۱۰ اگر وَنڈ ورک آف سائکولوجی (مبادی علم نفس مطبوعہ سررشتہ ہذا) میں بہت درست کہا ہے کہ محض غور و خوض سے پیچیدہ جذبات کی تحلیل ناممکن ہے اور یہ اصول قرار دیا ہے کہ ہم کو اُنکے حرکی رجحان کے مشاہدہ پر بہت کچھ اعتماد کرنا چاہئے۔ لیکن انہوں نے بھی اپنے اس اسلوبی مشورہ کو مذکورہ سابق راہنما اصول کی معرفت کے ساتھ مرکب نہیں کیا ہے۔ میں اسی ترکیب پر اس باب میں اعتماد کرونگا ۱۲ مصنف

یہ مشخص ہو سکے کہ جذبہ زیر بحث جو بظاہر بسیط اور ناقابل تحلیل معلوم ہوتا ہے واقعی ایسا ہی ہے یا نہیں

## فرار کی جبلت اور جذبہ خوف کا بیان

جبلت خطرہ سے فرار کرنے کی تقریباً تمام انواع حیوانات کی بقا کے لئے ضروری ہے اور اکثر اعلیٰ درجہ کے جانوروں میں یہ جبلت قوی ترین جبلتوں سے ہے۔ جب تحریک ہوتی ہے تو حرکی آلات نہایت سخت کوشش پر مجبور ہوتے ہیں۔ اور کبھی شدت سے اور دیر تک یہ کوشش قائم رہتی ہے حتیٰ کہ اعضاء رئیسہ اُنکو سنبھال نہیں سکتے اس کا انجام یہ ہوتا ہے کہ آلات کی کوشش کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور موت واقع ہوتی ہے۔ معلوم ہوا ہے کہ بعض انسانوں نے ایسے موقع پر غیر معمولی کرتب دوڑنے اور کودنے کا دکھایا ہے جب وہ ایسی تحریک کے زیر اثر تھے۔ ایک بڑا اورزشی جوان جب نوجوان تھا تو ایک وحشی درندہ نے اس کا پیچھا کیا اس موقعہ پر وہ ایک دیوار کے اُس پار پھاند گیا تھا۔ پھر وہ اس دیوار کو کبھی نہ پھاند سکا جب تک کہ وہ پورا جوان ہو کے بہت بلند قامت اور قوی نہیں ہوا۔ ان حرکی فعلیتوں کے ساتھ خاص پیچ در پیچ آثار ظاہر ہوتے ہیں جو اپنی خاص صفتوں کے ساتھ انسان اور اکثر اعلےٰ درجہ کے جانوروں میں مشترک ہیں اور یہ آثار فرار کی سخت کوشش کے ساتھ ملکے جذبہ خوف کی نمو داری ہے جس میں کسی شبہ کی گنجایش نہیں ہے اس طرح کہ جو شخص اُنکو ملاحظہ کرے اُسکو اسکے سمجھنے میں کوئی دقت نہیں ہو سکتی۔ اسی عام محاورہ میں

---

۱؎ یہ کہ جذبہ بحیثیت ایک واقعہ شعور کے شعوری طریق سے تمیز کیا جا سکتا ہے وہ شعوری طریق جس کے ساتھ یہ رہتا ہے اور جو اس ہیئت کی وجہ سے اس جذبہ کا مخصص ہے یہ امر بالکل ظاہر ہے اور اسمیں بحث کی گنجایش نہیں ہے۔ سخت تمیز کرنے کی درمیان طلبی عنصر شعور کے محرک بھوک خواہش یا کراہت اور اس کے ساتھ کا جذبہ ایسا ظاہر نہیں ہے۔ کیونکہ یہ خصائل استقلال کے ساتھ لازم ملزوم ہیں اور تامل سے تمیز کرنا اُن کا عموماً دشوار ہوتا ہے۔ تاہم اُن سے ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ایک دوسرے سے کسی حد تک بے نیاز ہیں۔ مثلاً تکرار سے کسی مخصوص جذبی حالت اور اس کے رد عمل کے شعوری حیثیت اس طریق کی کم نمودار ہوتی جاتی ہے درحالیکہ تحریک قوی ہوتی جاتی ہے ۱۲ مصنف

اس کی معرفت کا ثبوت ملتا ہے کہ اس جبلت کے ساتھ فراری ملزوم ہے اسلئے اس صورت کا نام خوف ہوگیا ہے۔ ہول اس جذب کا نہایت شدید درجہ ہے اسکے ساتھ ایسا اعصابی اضطراب ہوتا ہے کہ جبلت کو مدافعت کا موقعہ نہیں ملتا اعضائے حرکت سخت انقباض و انبساط سے مضمحل ہوجاتے ہیں اور کبھی موت بھی واقع ہوتی ہے۔ بعض ذہنی امراض کی صورتوں میں مریض کی غیر منتظم حالت سے اس جبلت کی غیر معتدل برانگیختگی ہوجاتی ہے اور اسکا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ناواجب شدت اور تکرار عمل سے مریض دائما حالت خوفزدگی میں رہتا ہے۔ غیر مضرت رساں جانوروں سے یا کسی غیر معمولی صدا سے سہم جاتا ہے اور اپنے گرد و پیش غیر ضروری سامان حفاظت فراہم کرلیتا ہے۔

اکثر جانوروں میں مختلف اشیاء اور حسی ارتسامات سے قبل اس کے کہ کوئی ضرر یا خطرہ در پیش ہوا ہو اس جبلت کو تحریک ہوجاتی ہے یعنے پیدائش میلان چند اندرونی راستے رکھتا ہے۔ چند قسم کے زیادہ بوڑھے جانوروں سے یہ معلوم ہوگا کہ کوئی آواز یا نظارہ جس سے موانست نہو اس جبلت کو برانگیختہ[1] کردیتا ہے۔ شایستہ انسان میں جسکی زندگی متعدد پشتوں سے کم و بیش ان خطرات سے امن و اماں میں ہے جو طبعی وحشی حالت سے مخصوص تھے جبلت (مثل جملہ ملتف اعضا اور تفاعیل کے اصلی حالت پر نہیں رہے بہ سبب سخت انتخاب کے) سے بہت کچھ شخصی اختلافات ظاہر ہوتے ہیں خصوصاً انفعالی یا قبول کرنے والی سمت میں۔ لہذا اس کا دریافت کرنا دشوار ہے کہ ابتدائی وحشی انسان میں کونسی چیزیں یا ارتسامات طبعی محرکات تھے جنسے جبلت برانگیختہ ہوجاتی تھی بہت کم عمر بچے کے رونے میں بہت ہی کم اختلاف ہے لیکن ماؤں کا یہ دعوی ہے کہ وہ خوف کے رونے اور غصہ کے رونے یا کسی بدنی تکلیف کے رونے کو شناخت کرسکتی ہیں بہت ہی کم عمر بچوں میں بھی۔ اور گمان غالب ہے کہ یہ تینوں قسم کے رد عمل رفتہ رفتہ ممیز ہوجاتے ہیں جنکی حالت پہلے ایک بسیط تحریک کی سی ہوتی ہے۔ رونے کا کام یہ ہے کہ وہ ماں کو

---

[1] یہ قابل ملاحظہ ہے کہ ایسے واقعات اور انکے مثل میکانی اصول سے توجیہ میں جبلی افعال کے سخت مشکل در پیش ہوتی ہے ۱۲ مصنف

مادیین کا یہ زعم ہے کہ ذہنی افعال انسانی و حیوانی طبعی اور میکانی قوتوں کے تاثیر و تاثر کا نتیجہ ہے۔ تعقل اور ایثار بھی مسئلہ کشش و قوت احتکاک وغیرہ کے تابع ہیں۔ این خیال است و محال است و جنون ۱۲ م

آگاہ کرے کہ بچے کو اسکی اعانت مطلوب ہے۔ اکثر بہت چھوٹے بچے کسی ناگہانی بلند آواز سے ڈر جاتے ہیں (بعض بچے خصوصیت کے ساتھ سخت گہرے سُروں کی آواز سے متاثر ہوتے ہیں اگرچہ آواز کی حدت کچھ ایسی زاید نہو) اور ہم میں سے اکثر میں کرخت گہری آوازیں جبلت کو اکثر برانگیختہ کر دیتی ہیں۔ اور بچے جو ابھی تک گود میں ہوتے ہیں جب زینہ سے اُن کو گود میں لیکے اترو اور گود ڈھیلی ہو تو ڈرتے ہیں۔ یا دفعتہً گود کو نیچا کر دیا جائے۔ بعض بچے کتے یا بلی کی نزدیکی سے ڈر جاتے ہیں گو کہ جانور خاموش اور شائستہ ہو اور بعض ہم انسانوں سے تمام عمر کتے کے دوڑ جانے یا بھونکنے پر جھجک سے جاتے ہیں اگرچہ ہم کو کبھی کسی جانور سے ضرر نہ پہنچا ہو اور ہم بالکل مطمئن ہوں کہ ہم کو کوئی ضرر نہ پہنچے گا۔

۱؎ ایسا نہو کوئی ناظر کتاب یہ سمجھ لے۔ کہ جو کچھ اوپر بیان ہوا ہے کہ ہمارے جذبات کا جوابی فعل فوری اور بلا تعقل کے ہوا کرتا ہے جب خاص حسی ارتسامات موصول ہوتے ہیں۔ کہ میں جیمس لینگ کے نظریہ جذبات کو تسلیم کرتا ہوں اس نظریہ کی انتہائی صورت میں جسکو پروفیسر جیمس نے بیان کیا ہے۔ میں یہ ظاہر کر دوں گا کہ جذبات کی بحث کا جو میں نے کی ہے یہ منشا نہیں ہے کہ میں اُس نظریہ کو تسلیم کرتا ہوں۔ اسکے پہلے باب میں اثنائے بحث جبلت میں تصریح کے ساتھ کہدیا گیا تھا کہ جبلی طریق عمل کو محض ایک مرکب انعکاس نہ سمجھنا چاہیئے جس کا آغاز ایک (خام) ناکامل احساس سے ہوتا ہے۔ لیکن یہ اُسکی پہلی منزل ہمیشہ ایک جداگانہ شعور کو شامل ہوتی ہے جو کہ درصورت خالص جبلی فعل کے ہمیشہ ایک حسی ادراک ہوتا ہے۔ جسکے یہ معنے ہیں کہ حسی ارتسام ضرور ہے کہ نفسی تدبیر کے تابع ہو کے ترکیب پائے جو کہ لفظ "ادراک" کا مفہوم ہے۔ لیکن ایسی ادراکی تدبیر ہر صورت میں صرف اسی طرح ممکن ہوتی ہے کہ سابقًا جو نفسی طبیعی میلان پیدا ہو چکا ہے اُسکی فعلیتیں عمل کریں۔ اور یہ نفسی طبیعی میلان درصورت خالص جبلی فعل کے پیدائشی طور سے منتظم ہوتا ہے۔ پروفیسر وارڈ نے جیمس لینگ کے نظریہ کی تنقید ایک موثر طریقہ سے کی ہے۔ (دیکھو مضمون سائیکالوجی انسائکلوپیڈیا برٹانیکہ جلد ضمیمہ طبع نہم) میں اس تنقید کے ماحصل کی تائید کرتا ہوں۔ اگرچہ میرا یہ خیال ہے کہ پروفیسر وارڈ کافی طور سے اسکو نہیں سمجھے کہ ہمارے جذبی جواب بسیط ادراک کے ساتھ وابستہ ہیں اور اکثر صورتوں میں بسیط ادراک ہی سے اُسکا تعین ہوتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ پروفیسر جیمس پہلے ایک ریچھ سے ملاقات کریں جو زنجیر دنیں جکڑا ہوا ہو اور پھر ایک ریچھ سے ملیں جو کھلا ہوا ہو۔ ایک کو تو وہ ایک کلچہ نذر کریں گے اور دوسرے کو نیا جوتیوں کا جوڑا!" (یعنے جوتیاں چھوڑ کے فرار کر جائیں گے) اس جملہ سے ضمنًا یہ پایا جاتا ہے کہ اس

بعض شخصوں کو جھگڑے کی آواز سے خوف آتا ہے۔ اگرچہ وہ نہایت ہی پختہ مکان میں سکونت رکھتے ہوں۔ جنہیں سیکڑوں طوفان گذر گئے ہوں وہ بے تابانہ اِدھر اودھر پھر اکرینگے اسی طرح تمام رات گذر جائیگی۔

اکثر جانوروں میں جبلی فراری کے بعد جب کسی جائے پناہ تک پہنچ جاتے ہیں تو پوشیدہ ہو جاتے ہیں اور اسمیں کوئی شبہ نہیں کہ ابتدائی وحشی انسان میں بھی یہ دُہرا رجحان موجود تھا یعنے فراری اور پوشیدگی۔ جب بچہ دوڑنے کی قوت حاصل کر لیتا ہے تو اسکے خوف کا اظہار بھاگنے اور چھپ جانے سے ہوتا ہے اور اکثر بالغ انسان بھی جو اندھیری رات میں عجیب وغریب آوازوں سے ڈرتے ہیں یا طوفان کے شور سے وہ بھی لحاف میں مُنہ چھپا لیتے ہیں اور انکو اس غیر معقول تسلی سے جو اس طرز عمل سے ملتی ہے اس سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ رجحان مذکور (فراری اور پوشیدگی کا) موجود ہے۔ شاید اسی متقابل انداز میں ان دونوں رجحانوں کے جو دونوں خوف کے جذبہ سے وابستہ ہیں ہم کو خوف کے آثار کی گونا گونی اور اختلاف کی توضیح مل سکتی ہے۔ دل کی حرکت کا فوراً رک جانا اور نفس کا رک جانا اور حرکت نہ کر سکنا (آلہ حرکت کا ماؤف ہو جانا) جس سے خوف بعض اوقات ظاہر ہوتا ہے یہ آثار پوشیدگی کی تحریک اسکی

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ حقیقت سے غفلت کیگئی جسپر میں اصرار کرنا چاہتا ہوں یعنے وہ فوریت جو جذبی جواب کے ساتھ ہوتی ہے ادراک ہونے پر۔ اگر ادراکی میلان جو اسمیں شامل ہے وہ ایک جز جبلی میلان کا ہے یا اسکے مرکزی حصہ سے منفصل ہو گیا ہے بطور ایک اکتسابی اندرونی راستے کے اس طریق سے جو باب دوم میں بیان ہوا۔ ایک عام اختلاف ہے ان دونوں میں ایک طرف تو جبلی جواب اُس شئے کا وہ خوف ہے جسکو تحریک ہوئی ہے اور دوسرے طرف بھاگ جانا کیونکہ عقل یہ کہتی ہے کہ سمجھ سے کام کرنا عمدہ جز بہادری کا ہے مجھے خوب یاد ہے کلکتہ زوالوجیکل گارڈن (باغ وحش) میں ایک بڑے شیر کے مستحکم پنجرے کے پاس کھڑے ہونے کا واقعہ جو ابھی جنگل سے پکڑ کے آیا تھا ایک چھوٹی ذات کے ہندو نے وحشی کو ستانے کی تفریح کی اور جب وہ کٹھرے کے قریب آتا تھا شیر باہر کی طرف جست کرنے کا قصد کرتا تھا اور خوفناک آواز سے گونجتا تھا۔ اس تماشے کو بار بار دیکھ کے مجھے خوف جاڑا سا معلوم ہوا اور کوشش سے میں نے اس تحریک کو دبایا کہ ہر بار بھاگ جانے کو جی چاہتا تھا۔ میں خوب جانتا تھا کہ وحشی مضبوط سلاخوں میں قید ہے اور امن ہے۔ ایسا جو کسی زنجیر سے نہ ہو سکتا جسمیں وہ جکڑا ہوتا۔ یہ اسلئے نہ تھا کہ جذبہ خوف اور اسکی جوابی تحریک میں کچھ کمی تھی کہ میں جوتیاں چھوڑ کے نہیں بھاگا۔

موجب ہے۔ جلد جلد سانس لینا تنفس کا تیز ہو جانا اور بدن کے اضطرابی حرکات جو اکثر خوف کے ساتھ واقع ہوتے ہیں اونکا باعث فرار کی تحریک ہے۔

یہ کہ تحریک خوف کا اثر خطرہ کے ادراک سے یا پیش بینی سے اسکی وقوع ضروتاً نہیں ہوتی یا معمولاً ہوتی ہے اس خصوصیت کے ساتھ بخوبی ثابت ہوتا ہے کہ چار یا پانچ برس کے بچے کا اگر کوئی شخص جس سے وہ مانوس ہو بناوٹ سے منہ بنائے یا چلائے دھمکائے یا ڈرا سنائے۔ ان حالتوں میں ممکن ہے کہ بچے پر خوف کے آثار ظاہر ہوں اگرچہ وہ بچہ ستانے والے کی گود میں بیٹھا ہو اور گلے میں باہیں پڑی ہوں۔ بچہ منت کرے گا کہ ایسا نہ کیا جائے یا اقرار لے گا کہ ایسا دوبارا نہو۔ اور اکثر بچے ہول زدہ ہو جاتے ہیں جب کوئی مہیب صورت انکے آگے آتی ہے اگرچہ معلوم ہو کہ اس صورت میں اُسکا کوئی ساتھ کا کھیلنے والا بھیس بدلے ہوئے ہے۔

جملہ محرکات سے اس جبلت کے جو سب سے زیادہ دلچسپ اور دشوار فہم وہ چیز ہے جس سے موانست نہو یا جو اجنبی ہو اس عدم موانست اور اجنبیت کے اعتبار سے وہ کیا کام کرتی ہے اور کس طرح عمل کرتی ہے۔ جو چیز بالکل اجنبی ہو یا جو چیز اس چیز سے جس سے موانست ہو بہ شدت تخالف رکھتی ہو۔ انسان اور دوسرے جانوروں میں خوف کی تحریک پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ مگر اس شرط کے ساتھ کہ اس اجنبی اور وحشی شئے کی طرف انکو توجہ ہو سکے۔ یہ بالکل مشتبہ امر ہے کہ چاند کے گہن لگنے سے جانور ڈرے ہونگے کیونکہ چاند ایسی کوئی شئے نہیں ہے جسکی طرف انکو توجہ ہو۔ لیکن وحشی انسان ہمیشہ اس سے ڈرا کئے ہیں۔ مشہور واقعہ ایک کتے کا جسکو رومانیس نے بیان کیا ہے کہ کسی چیز میں دھاگہ باندھ کے جو نظر سے چھپا ہوا تھا جنبش دیگئی تو وہ کتا بالکل خوفزدہ ہو گیا۔ اس سے ثابت ہوا کہ جس چیز سے موانست نہو اس سے جانوروں کی دنیا میں خوف کی تحریک ہوتی ہے۔ مثال مندرجہ ذیل اس لحاظ سے بہت مفید تعلیم ہے۔ ایک دلیر لڑکی کسی کمرے میں

۱؎ یہ قابل ملاحظہ ہے اگرچہ ظاہری علامت ان دو بالکل مختلف صنف کے آثار کی دراصل ایک ہی سی صفت رکھتی ہوئی معلوم ہوتی ہے دو حالتوں میں اور بلاشبہ خوف کے باعث سے ہوتی ہے۔ اس واقعہ کو جیمس لینگ کے نظریہ سے موجر کرنا جسکی لفظ بہ لفظ ترجمانی ہو دشوار ہے ۱۲ مم

جسمیں چاند کی روشنی پڑتی دفعتاً خوفزدہ ہوکے چیخنے لگی جب اسکا باپ اس کے پاس دوڑکے گیا تو وہ اس کے سوا اور کچھ نہ بتا سکی کہ اس نے کوئی شئے جنبش کرتی ہوئی دیکھی یقیناً چوہا اسکی ساحت نگاہ کے احاطہ میں دوڑگیا ہوگا اور یہ غیر مانوس اور غیر متوقع شکل خوف کی تحریک کے لئے کافی ہوئی۔ جبلت کے لئے غیر مانوس کی گھاتی انسان میں گوناگوں اختلافات پیدا کرتی ہے۔ اور پھر تعقل کی اس میں شرکت ہوجاتی ہے یہی وجہ ہے کہ انسان ہر مخفی شئے خلاف عادت اور مافوق الفطرت سے خوف کھاتا ہے اور یہ خوف پیچیدہ جذبات ہول اور تعظیم کے ساتھ ملکے بطور ایک عنصر کے تمام مذاہب میں اپنا کام کرتا ہے۔

خوف کے ساتھ خواہ تحریک فراری کی ہو خواہ پوشیدگی کی یہ خصوصیت لگی ہوئی ہے کہ اسکی تحریک بہ نسبت کسی اور جبلت کے تمام ذہنی فعلیت کا خاتمہ کردیتی ہے اور توجہ اس کے معروض پر جم جاتی ہے اور جملہ اشیاء کو توجہ کی ساحت سے نکال باہر کردیتی ہے۔ کیونکہ تمام توجہ اسی مرکز پر قائم ہوجاتی ہے اور جذبہ بھی شدید ہے لہذا اس کا گہرا اثر پڑتا ہے اور ذہن میں یہ اثر راسخ ہوجاتا ہے۔ غصہ کا جوش رحم کی یا نازک جذبہ کی موج کسی نادر شئے کی ندرت کا ادراک ذہنی فعلیتوں میں مختلف انواع کے ساتھ بشرکت اپنا کام کرتے ہیں اور ممکن ہے کہ ذہن پر ایک مدت تک اپنا عمل رکھیں اور پھر گذر جائیں اور اپنا نشان بھی نہ چھوڑ جائیں مگر خوف کو جب ایک بار تحریک ہوگئی تو یہ ذہن میں استوار ہوجاتا ہے یہ خواب و بیداری میں پلٹ پلٹ کے آتا ہے اور اپنے ساتھ اپنے معروض (جس سے خوف ہوا ہو) کی یاد کو تازہ رکھتا ہے۔ یہ افعال کا سب سے بڑا مزاحم ہے خواہ فعل موجودہ زمانے میں ہو خواہ آیندہ میں اور ابتدائی انسانی اجتماعات میں معاشرتی تربیت کا بڑا کارگزار عامل تھا جسکے ذریعہ سے انسانوں میں اپنے ذاتی اغراض کے دبانے کی رہنمائی ہوئی۔

## جبلت دفع و جذبہ کراہت

اس جبلت کی تحریک مثل تحریک خوف کے نفرت کی تحریک ہے اور یہ دونوں جبلتیں مل کے جملہ منافرات کی اصل ہے سوا ان منافرات کے جو الم (بے چینی) سے

پیدا ہوتی ہے ۔ یہ تحریک خوف کی اس خصوصیت میں اختلاف رکھتی ہے کہ خوف فراری کا باعث ہوتا ہے معروض خوف سے اور دفع اس کا اس امر کا مقتضی ہے کہ اسکے معروض کو دور کردیا جائے ۔ اس تحریک میں اور خوف میں مشابہت ایسی ہے کہ ہم دو جبلتوں کو جنہیں قریبی تعلق ہے ایک ہی نام سے نامزد کرکے شاید خلط کردیا کرتے ہیں ۔ ان دونوں جبلتوں کی شوقی حیثیتیں کہ وہ بآسانی ممیز نہیں ہوسکتے اگرچہ اُن کی تحریکیں مختلف رجحان رکھتی ہیں ۔ ایک تحریک کراہت کی یہ ہے کہ منہ سے ایسی چیز تھوک دیجاتی ہو کہ جبلت کو اپنی بو یا مزے سے تحریک دیتی ہے ایسی چیزیں جو کہ ناگوار و بدمزا ہیں اسکی حیاتی منفعت ظاہر ہے دوسری تحریک کراہت کی یہ ہے کہ کیچڑی اور پھسلنے والی (لزج) چیزیں جب جلد بدن کو لگجاتی ہیں تو اسکے ساتھ بدن میں انقباض اور ہاتھوں کو جھٹکنا ہوتا ہے ۔ عام انقباض جیسے جاندار مع اس کا نپنے کے جو کسی چیز کے رینگنے سے محسوس ہوتی ہے اس تحریک کا ظہور ہے یہ دشوار ہے کہ اسکو کوئی اعلیٰ درجے کی حیاتی قیمت بخشی جائے (سوا اس کے کہ اسکو ہم مضرت رساں کیڑوں سے اجتناب کے ساتھ متصل کریں) مگر یہ جبلی ظہور بچوں میں ایک سال کی عمر ہونے پر صاف صاف نمایاں ہوجاتا ہے ۔ چنانچہ بعض بچے سموری چیزوں کے پہلے پہل بدن سے لگ جانے پر کانپنے اور رونے لگتے ہیں ۔ دوسرے بچوں میں یہ جبلت دیر میں پختہ ہوتی ہے وہ بچے جو اکثر کیڑے مینڈک وغیرہ ہاتھ سے پکڑ لیا کرتے ہیں اور اُن سے کھیلتے ہیں دفعۃً اُن سے بے اختیار نفرت کرنے لگتے ہیں ۔

یہ دو صورتیں کراہت کی جو یہاں بیان ہوئیں اُن سے صاف صاف ثابت ہوتا ہے کہ امر بہت ہی دلچسپ ہے کہ جبلتوں اور ابتدائی جذبوں میں سمجھ کی شرکت ہوجاتی ہے جب چیزوں کی معلومات کے سلسلے کو وسعت ہوتی ہے تو لزوم تصورات اور مشابہت و تمثیل اُن میں کام کرتے ہیں ۔ جب کسی شخص سے کسی قسم کے گھنونے پن کا نازک اشارہ نکلتا ہے تو وہ شخص گو اور صورتوں سے قابل حضوری کے ہو لیکن اس ناگوار یاد کی وجہ سے اس کے اطوار یا تکلم سے ایک قسم کا لرزا سا پیدا ہوتا ہے یا اگر کسی شخص کی خصلت سے یہ معلوم ہو کہ اسکا انداز ناخوشگوار ہے یا یہ کہ اُس سے بدبو پیدا ہے ایسے شخص کے محض تصور سے کراہت پیدا ہوتی ہے ۔ ہم کہا کرتے ہیں "اُس کے خیال سے میرا جی متلاتا ہے"۔ اور اسی حالت میں چہرے پر کسی درجہ تک خواہ وہ کیسا ہی خفیف

کیوں نہو ایسے آثار پائے جاتے ہیں جو کسی بدمزہ چیز کو تھوکتے وقت ہوتے ہیں۔ ان صورتوں میں ہم صاف صاف دیکھ سکتے ہیں کہ یہ توسیع مشابہت یا تمثیل کی کچھ گول گول نہیں ہوتی یہ نہیں ہے کہ ناگوار اور چپچپی (گھنونی) خصلت سے کسی بدمزہ چیز یا کسی گھنونے (چپچپے مخلوق) کے تصوّر کی محاکات ہو۔ بلکہ تو ہم خصلت کی ایسی خصوصیتوں کا براہ مستقیم نفرت کو برانگیختہ کرتا ہے اور پھر جب ہم اپنی کراہت کے بجا ہونے کی وجہ بتانا چاہتے ہیں تو ہم کوئی تشبیہ تراشتے ہیں۔ اور یہ کہتے ہیں "وہ تو ایسا ہے جیسے سانپ" اونکی تو ساری جان سڑی ہوئی ہے! عام صورت جذبہ کی دونوں تصوّروں میں ایک جوڑ کی کڑی کا کام دیتی ہے۔

## استفسار کی جبلت اور جذبۂ تعجب

استفسار کی جبلت اکثر اعلیٰ درجے کے جانوروں سے ظاہر ہوتی ہے اگرچہ اُس کی تحریک نسبتہً اُن میں سے اکثر میں کمزور رہتی ہے۔ اور واقعی یہ ظاہر ہے یہ جبلت کسی نوع کے جانوروں میں معتدبہ درجہ تک قوی نہیں ہوسکتی کیونکہ جن افراد سے زیادہ استفسار ظاہر ہوگا اُن کا جلدتر خاتمہ ہوجائیگا۔ اسلئے کہ اقتضا اس جبلت کا یہ ہوتا ہے کہ جس چیز سے استفسار پیدا ہو اوس کے قریب جاکے اُسکو دیکھا جائے۔ یہ واقعہ جنگلوں کے شکار کرنیوالوں کو خوب معلوم ہے۔ یہ لوگ جانوروں میں اس جبلت کو تحریک دیکے (برانگیختہ کرکے) جانور کو اپنے آلۂ شکار کی زد میں لے آتے ہیں۔ طبیعی محرک اس جبلت کی ہر ایسی چیز ہوسکتی ہے جو اُن چیزوں سے جن سے وہ مانوس ہیں کچھ مشابہت رکھتی ہو لیکن اس کا اختلاف بھی محسوس ہو لہٰذا جن چیزوں سے خوف پیدا ہوتا ہے اور جن چیزوں سے استفسار کو تحریک ہوتی ہے اُن میں امتیاز کرنا دشوار ہے کیونکہ ہم ملاحظہ کرچکے ہیں کہ خوف کے سب سے قوی محرکوں سے کوئی اجنبی یا غیر مانوس چیز ہوتی ہے۔ ان دو چیزوں میں درجے کا فرق ہوتا ہے کمتر درجہ کی اجنبی اور غیر معمولی چیز سے استفسار کو تحریک ہوگی اور جو بہت اجنبی اور خلاف مانوس ہو اُس سے خوف پیدا ہوگا۔ اس سے یہ دونوں جبلتیں جنکے اقتضا متضاد ہیں ایک نزدیکی چاہتی ہے اور دوسری دوری (فراری) جانوروں اور بچّوں میں یہ باری باری سے برانگیختہ ہوتے ہیں اور ہم میں

ساتھ ہی ساتھ۔ کس نے نہ دیکھا ہوگا کہ گھوڑا یا کوئی اور جانور اگر زمین پر کوئی پرانا کوٹ پڑا ہو تو ایک بار مستفسرانہ اُس کے پاس جائیگا اور پھر خوفزدہ ہوکے بھاگے گا؟ اور کسکو ایسے خوفناک استفسار کا اتفاق نہوا ہوگا جو کسی تاریک غار یا کسی قدیم قلعہ کے پوشیدہ کمرے میں جاتے وقت ہوتا ہے؟ جانوروں کی خصلت زیرعمل استفسار بخوبی ملاحظہ ہوسکتی ہے اگر کوئی کسی ایسے کھیت میں جاکے لیٹ رہے جہاں بھیڑیں یا اور مویشی چرتے ہوں اور وقتاً فوقتاً کسی خاص قسم کی ہانک بھی لگاتا رہے۔ اس طریقہ سے ایک ایک کرکے کل کے تمام جانور اُسکے گرد جمع ہوجائینگے اگرچہ ایک تعظیمی دوری کی حد سے آگے نہ بڑھیں گے مگر چاروں طرف حلقہ باندھ لیں گے اور ہر جانور کی دونوں آنکھیں اس معروض استفسار کی طرف لگی ہونگی۔

اُن جانوروں میں جو ہم سے قریب تر ہیں یعنے بندر میں استفسار کا قوی ہونا مشہور ہے۔ یہ جانور نزدیک آنے اور ہمہ تن حواس کو معروض استفسار کی جانب متوجہ کردینے کے علاوہ اُسکو ہاتھوں سے الٹنا پلٹنا بھی چاہتے ہیں۔ اسی قسم کا استفسار بچوں میں قوی ہے اسکا کوئی منکر نہوگا۔ شاید اسمیں کچھ کلام ہو کہ ابتدائی جذبہ کو تعجب کہیں یا نہ جو کہ اس جبلت کو لازم ہے کیونکہ یہ لفظ عموماً ایک مولف جذبہ کا نام ہے یہ ابتدائی جذبہ (جسکو تعجب کہا گیا ہے) جزو خاص ہے نہ کہ اصلی معوم ماہیت۔ لیکن یہ پہلے کہا گیا تھا کہ بنسبت محاورۂ عام کے جب کوئی لفظ علمی اصطلاح بنایا جاتا ہے تو معنے میں تخصیص کا ہونا ناگزیر ہے علم نفس میں اور اس صورت میں اس لفظ کا استعمال میرے نزدیک مطلوب ہے اور جائز بھی ہے کیونکہ کوئی اور اس سے زیادہ مناسب لفظ موجود نہیں ہے۔

یہ جبلت ایسی ہے کہ اسکی ورزش کوئی بڑی ابتدائی اہمیت نہیں رکھتی شخص کے لئے۔ اور اس میں بہت سے شخصی امتیازات پیدائشی قوت کے اعتبار سے ظاہر ہوتے ہیں۔ اور یہ امتیازات عین حیات زیادہ ہوتے رہتے ہیں۔ جنمیں یہ قوت کمزور ہے تو اُسکا اقتضا بہ سبب عدم استعمال کے اور بھی کمزور ہوجاتا ہے۔ اور جن میں

ك ایک صورت استعظام کی جس میں استفساری قوت (یا تعجب اُس معنے سے جو معنے یہاں لئے گئے ہیں) جزو غالب ہے دیکھو باب پنجم ۱۲ مم

پیدائشی قوت ہے اُن میں استعمال کی وجہ سے اور بھی قوی ہوتی جاتی ہے۔ ان پچھلی صنف کے انسانوں میں یہ جبلت ایک مبدء عقلی قوت اور کوشش کا ہوجاتی ہے۔ اسی کے اقتضا سے یقیناً اعلیٰ صنف کی بے غرض عقلی کوششیں منسوب ہیں۔ اس جبلت کو علوم حکمی اور مذہب کی ایک اصل تصور کرنا چاہیئے۔

## جنگ جوئی (جھگڑالوپن) اور غصہ کی جبلت

یہ جبلت اگرچہ ایسی عام نہیں ہے جیسے خوف اور بظاہر بعض نوعوں کی مادائوں کی ساخت میں اسکی کمی ہے لیکن اسکا شمار اسکے اقتضا کے قوی ہونے کے اعتبار سے بسبب شدید ہونے اُس جذبہ کے جو اس سے پیدا ہوتا ہے خوف کے زمرہ میں ہے۔ اور جبلتوں کی نسبت سے اسکا ایک خاص مقام ہے۔ اور جبلت کی اُس تعریف کے تحت میں نہیں آسکتی جو باب اوّل میں تجویز ہوئی تھی۔ کیونکہ اسکا معروض یا معروضات جسکے یا جن کے ادراک سے اس جبلت کے عمل کی ابتداء ہو مشخص اور معین نہیں ہیں۔ اس کے برانگیختہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ کسی اقتضا کی مزاحمت ہو۔ کسی اور جبلت کے آزادانہ فعل کی روک سے جسکے کرنے پر کوئی مخلوق مجبور رہے اس کا ظہور ہوتا ہے اس جبلت جنگجوئی کا اقتضا یہ ہے

[1] یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ اگر کوئی شخص مجھکو بلا وجہ اشتعال ایک گھونسا مارے تو میرے غصہ کو فوراً اشتعال ہوگا اگرچہ میں اسوقت کسی کام میں معروف نہوں جسکی روک ہوئی۔ ایسا اعتراض پیدا کرنا میرے شعور کے اُس تعلق سے غفلت کرنا ہے جو مجھکو گھونسا مارنے والے شخص کی ذات سے ہے یا جو حیثیت میرے شعور کی نسبت اُس شخص کے ہے۔ وہ اقتضا جسکی مخالفت سے میرے غصہ کو اشتعال ہوئی ہے اقتضا استقرار ذات کا ہے جب انسان اپنی ذات سے مشغولیت رکھتا ہے تو عادتاً یہ اقتضا برسرکار رہتا ہے۔ اسکے واقع ہونے کے ثبوت میں اس امر پر غور کرنا چاہیئے کہ اگر ضرب (چوٹ) ایسی کسی چیز سے لگے جو ذاتیت نہیں رکھتی تو غصہ کو اشتعال نہوگا مثلاً کوئی ٹہنا کسی درخت کا پھٹ پڑے۔ یا محض اتفاقی چوٹ کسی شخص سے لگجائے اور اسکا یہ تعمدی یا اختیاری فعل نہو۔ غصہ دوسروں کی حماقت پر بھی ایک مثال ایسے واقعہ کی ہے جو قانون کے مطابق نہیں ہے۔ لیکن یہ اُس حالت میں ہے جبکہ ایسی حماقت سے کسی منصوبے کے پورا کرنے میں خلل واقع ہو اُس شخص کے جسکو غصہ آیا ہے ۱۲ مم

اس مزاحمت کو شکست کر دے اور اس چیز کو فنا کر دے جس سے ایسی مزاحمت پیدا ہوئی ہے۔ پس یہ جبلت دوسروں کی موجودگی کو تجویز کرتی ہے۔ اسکی برانگیختگی دوسروں کی تحریک پر موقوف ہے یا اسکی تالی ہے۔ اور جسقدر روکے ہوئے اقتضا کی قوت شدید ہوگی اسی نسبت سے یہ جبلت شدید ہوگی۔ بازاری کتے کا پلا اگر بھوکا ہو اور ہڈی چھیننے کی کوشش کیجائے تو وہ غرّانے لگے گا۔ ایک صحیح و سالم طفل سے بہت ہی کم سنی میں اس جبلت کا ظہور ہوتا ہے جب اوسکے کھاتے وقت روک ٹوک ہو۔ اور تمام عمر اکثر انسانوں کو ایسے غصہ کا روکنا دشوار ہوتا ہے جو ایسے موقع پر ہو۔ حیوانات کے عالم میں شدّت کی برانگیختگی ہوتی ہے جبکہ نر و مادہ کے تعلق سے تشفی حاصل کرنے میں مزاحمت کیجائے۔ چونکہ ایسی مزاحمت ایسے وقت اکثر ہوا کرتی ہے۔ اور یہ مزاحمت اسی کے بنی نوع کے نرینہ ارکان سے ظہور میں آتی ہے لہذا وہ افعال جنکا انتظام جبلت میں موجود ہے تاکہ غرض خاص حاصل ہو لہذا وہ افعال نہایت ہی موثر ہیں تاکہ حرب و ضرب میں استعمال کئے جائیں۔ اس سے دفاعی سامان نر کا عموماً خاص صلاحیت دفاع کی رکھتا ہے مثل شیر یا سانڈ کی ایال جو دوسرے کے حملہ سے بچا سکتی ہے۔ مگر روک ہر جبلی اقتضا کی غصہ کا موجب ہو سکتی ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ جانوروں میں خوف کا اقتضا بھی جو جنگجوئی کا ضد واقع ہوا ہے، مزاحمت کے وقت اپنے ضد کو جگہ دیدیتا ہے۔ شکار جب گھیر لیا جاتا ہے۔ یعنے جب اقتضا فرار کا روک دیا جاتا ہے۔ تو اپنے تعاقب کرنیوالے پر پلٹ پڑتا ہے اور نہایت سختی سے مقابلہ کرتا ہے جب تک کہ اوسکو بھاگ نکلنے کا کوئی راستہ ملجائے۔

ڈارون نے ثابت کیا ہے کہ بشرے سے غصہ میں جو آثار ظاہر ہوتے ہیں اُسکے کیا معنی ہیں۔ بھوؤں کے چڑھا لینے اوپر کے ہونٹ کو اوپر کیطرف اٹھا دینے اور مہیب آواز سے اپنے حریف کو ڈرانے میں انسان بھی جانوروں کا شریک ہے۔ مثل اور انسانی جبلتوں کے اس جبلت کی برانگیختگی اپنی خالص صورت میں بچوں ہی سے ظاہر ہونے لگتی ہے۔ اکثر چھوٹے بچے بغیر کسی قسم کی مثال یا اشارہ کے دفعتہً منہ کھول کے دوڑ پڑتے ہیں ایسے شخص کو کاٹنے کے لئے جسنے اُسکو برہم کیا ہو جس سے بسا اوقات والدین کو رنج پہنچتا ہے۔ جب بچہ بڑا ہوتا ہے اور جیسا جیسا ضبط کی قو

بڑھتی ہے اور خیالات وسیع ہوجاتے ہیں اور مزاحمتوں پر غالب آنے کے وسیلے شایستہ اور پیچیدہ ہوتے جاتے ہیں تو یہ جبلت جنگجوئی کی اپنی خالص فطری صورت میں ظہور پذیر نہیں ہوتی۔ مگر ایسے وقت جبکہ یہ شدت برانگیختہ کیجائے اور یہ جبلت زیادہ توانائی کی موجب ہوتی ہے تاکہ اغراض حاصل ہوں جو اور کسی جبلت کے اقتضا سے پیدا ہوئے ہوں۔ اسکے اقتضا کی توانائی اور اقتضاؤں کو کمک دیتی ہے اور ان کے ساتھ شریک ہوجاتی ہے اور ہم کو ایسی مدد ملتی ہے کہ ہم مشکلات پر غالب آتے ہیں۔ اگر کسی انسان میں جبلت جنگجوئی کی نہو تو نہ صرف اسکو کبھی غصہ نہ آئے بلکہ اس محفوظ توانائی کے عظیم مبدء میں فتور ہو۔ جو ہم میں سے اکثر میں ایسے وقت کام میں لائی جاتی ہے جب کوئی مشکل سد راہ ہوتی ہے اس اعتبار سے بھی یہ خوف کی مقابل ہے جس کا رجحان یہ ہے کہ اور سب اقتضاؤں کو دبادے سوا اپنے اقتضا کے۔

## جبلت فروتنی (یا اطاعت) اور خود نمائی (اظہار ذات خود) اور جذبہ اطاعت و عجب (یا مثبت و منفی حس ذات)

ان دونوں جبلتوں پر بہت ہی کم توجہ کی گئی ہے۔ اور جہانتک مجھکو یاد ہے اسکے متعلقہ دونوں جذبوں کو سوا مسٹر ربٹ کے اور کسی نے بخوبی نہیں شناخت کیا ہے اور انھیں کی متابعت میں میں نے ان دونوں جذبوں کو جذبات اولیہ میں جگہ دی ہے۔ ربٹ نے ان دونوں جذبوں کو مثبت اور منفی حسیت ذات سے نامزد کیا ہے مگر ازبسکہ یہ نام انگریزی میں کاواک معلوم ہوتے ہیں لہذا میں نے اصطلاحات کی مناسبت قائم رکھنے کے لئے انکو جذبہ اطاعت اور جذبہ خود نمائی سے نامزد کیا ہے۔ صاف صاف شناخت اور فہم ان جبلتوں کا خصوصاً جبلت اظہار ذات کا اول درجہ کی اہمیت سیرت اور ارادے کے نفسیات میں رکھتا ہے مجھے امید ہے کہ میں اس امر کو آیندہ ایک باب میں ثابت کرسکوں گا فی الحال میرا تعلق اس ثبوت سے ہے کہ ذہن انسانی کی پیدایشی ساخت میں انکا مقام ہے۔

جبلت اظہار ذات اکثر اعلی درجے کے مل جل کے رہنے والے جانوروں میں نمایاں

ہوتی ہے خصوصاً جب وہ جوڑے کی جستجو کرتے ہیں۔ شاید شیر وہ جانوروں میں گھوڑا اس کو نہایت صفائی سے نمایاں کرتا ہے۔ عضلات جملہ اجزاء بدن کے نہایت قوت سے ابھر جاتے ہیں گردن خم ہوجاتی ہے دُم اوپر کو اٹھتی ہوئی ہوتی ہے اچھل کود بڑھجاتی ہے سموں کو اونچا کرلیتا ہے جب وہ اپنے ساتھیوں کے سامنے اپنے کو دکھاتا ہے۔ اکثر جانور خصوصاً چڑیاں بلکہ بعض بندر بھی ایسے عضوی آلات رکھتے ہیں جو نمائش میں کام دیں۔ مثلاً طاؤس کی دم کبوتر کا خوبصورت سینہ۔ یہ جبلت خصوصاً معاشرت سے تعلق رکھتی ہے۔ اور اسیوقت نمایاں ہوتی ہے جب تماشائی ہوں۔ ایسی خودنمائی سے عموماً غرور سمجھا جاتا ہے۔ ہم کہا کرتے ہیں۔ "وہ کیسا مغرور دکھائی دیتا ہے!" اور طاؤس تو غرور کی ایک علامت مانا گیا ہے۔ علمائے نفسیات نے حیوان میں غرور کا عموماً انکار کیا ہے کیونکہ یہ مانا گیا ہے کہ اسکو شعور ذات لازم ہے اور وہ جانوروں میں غالباً نہیں ہے مگر ایک نہایت ہی ابتدائی حالت میں۔ مگر یہ انکار اس وجہ سے پیدا ہوا کہ جذبات اور وجدانیات میں خلط کردیا گیا ہے۔ لفظ غرور بلاشک اگر اپنے خاص معنوں میں بولا جائے تو وہ خود اعتباری (اپنے کو کچھ سمجھنے) کی صورت ہے اور یہ ایک وجدان ہے اور اس وجدان کے یہ معنے ہیں کہ شعور ذات کی تکمیل ہوچکی ہے۔ اور ایسی تکمیل کسی جانور کے لئے نہیں تجویز ہوسکتی۔ تاہم عام رائے میرے نزدیک صحیح ہے کہ جانوروں سے انکی اس حالت میں جب وہ خودنمائی چاہتے ہوں ایک تتمہ اس جذبہ کا منسوب ہوسکتا ہے جو کہ اصلی جزو غرور کا ہے۔ یہی ابتدائی جذبہ ہے جسکو حسیت ذات یا خودنمائی کہہ سکتے ہیں اور انکو غرور کہنا بیجا نہوتا اگر لفظ غرور ایک وجدانی حالت کا نام نہوتا جسکو عموماً غرور کہتے ہیں وہ بسیط صورت جس سے یہ حیوانات کی خودنمائی میں ظاہر ہوتا ہے ضرور نہیں ہے کہ شعور ذات اسکو لازم ہو۔

اکثر بچوں سے بھی اس جبلت کا ظہور ہوتا ہے یعنے خودنمائی۔ قبل اس کے کہ وہ باتیں کرنا یا چلنا سیکھ لیں۔ اس اقتضا کو قدر کی نگاہ سے تشفی ہوتی ہے۔ گھر والو کی شاباشی دینے سے جب وہ کوئی جدید[1] کام کرنا سیکھ لیتے ہیں۔ چند ہی روز کے بعد

[1] میرے لڑکوں سے ایک جسنے اٹھارہ مہینے کی عمر میں چلنا سیکھ لیا تھا وہ اپنے ایک ایک قدم پر آفریں سے خوش ہوتا تھا اور جب وہ کمرے میں ادھر سے ادھر تک جانے میں کامیاب ہوتا تو وہ زمین پر بیٹھ جاتا اور خوشی سے [illegible]

اس کا ظہور اور بھی صفائی کے ساتھ ہوتا ہے جب بار بار وہ یہ حکم دیتے ہیں "ہم جو کرتے ہیں اُسکو دیکھو" یا "دیکھو میں کیسا اچھی طرح یہ کام کرتا ہوں" اور اکثر بچوں کو بابو پر چڑھنے کی خوشی سے کچھ ہی کم ہوگی یا ایک نیا کوٹ پہننے سے جو خوشی ہوتی ہے وہ اسی جبلت کی تشفی ہے لیکن جب کوئی دیکھنے والا نہو تو یہ خوشی غائب ہوجاتی ہے تھوڑی مدت کے بعد جب شعور ذات کو نمو ہوتا ہے تو اس جبلت کا اظہار لڑکوں میں لاف وگزاف سے اور لڑکیوں میں خود پسندی سے ہوتا ہے۔ بلکہ ہم میں سے اکثر میں یہ ایک نہایت اہم جزو خود اعتباری کے وجدان کا ہوتا ہے۔ اور عمدًا اپنے چال چلن کی حفاظت میں اسکا بڑا کام ہے جسکو ہم آیندہ کے ایک باب میں بیان کرینگے۔

جو موقع خصوصًا اس جبلت کی تحریک کا موجب ہوتا ہے وہ موجودگی دیکھنے والوں کی ہے جن سے یہ شخص کسی وجہ سے یا کسی طریقے سے اپنی ذات کو بہتر تصور کرتا ہے اور کسیقدر تصرف کے بعد جانوروں کے حق میں بھی یہ درست ہے۔ ایک بڑے کتے کی شانداری چھوٹے کتوں کے سامنے۔ حاکمانہ انداز سے رفتار کرنا مرغی کا اپنے بچوں کو ساتھ لیکے موقعے اس اظہار کے ہیں۔ پس ہمارے پاس خاصے وجوہ موجود ہیں جنسے ہم جانوروں میں اسکے شائبہ کے موجود ہونے کا یقین کرتے ہیں اور اگر ہم اپنی دوسری جانچ اس جذبہ کی ابتدائی صورت کی استعمال میں لائیں تو یہ امر اس جانچ میں ٹھیک اترتا ہے۔ کیونکہ بعض ذہنی امراض خصوصًا اُس سخت مرض کے ابتدائی درجوں میں جبکہ مجنون کے حواس ماؤف ہوجاتے ہیں اس جذبہ میں مبالغہ اور اُسکے ساتھ ہی اظہار کا اقتضا اسکی بڑی علامتیں ہیں۔ کم نصیب مریض دائمًا اپنی ذات کی خود نمائی کے جنون میں مبتلا رہتا ہے اور جو اسکے جذبہ کی حالت ہے اُسکے موافق اُسکا چال چلن ہوجاتا ہے۔ وہ لوگوں کے سامنے اکڑ کے چلتا ہے۔ اپنی قوت کی لاف زنی کرتا ہے۔ اپنی دولت کو بے پایاں سمجھتا ہے۔ اپنی خوبصورتی پر نازاں ہوتا ہے۔ اپنی قسمت اپنے خاندان پر فخر کرتا ہے حالانکہ کوئی وجہ معقول اس میں لاف وگزاف کی موجود نہیں ہوتی۔

جذبۂ (محکومیت) یا منفی حسیت ذات ہمارے وہی وجوہ اُس کے ابتدائی جذبہ سمجھنے کے ہیں جو کسی جبلی میلان کی برانگیختگی کے ساتھ ساتھ رہتے ہیں۔ اقتضا

اس جبلت کا ذیل شکستہ دل (ہمت باختہ) کردار سے ہوتا ہے۔ عضلات کی طبیعت میں نقص کا وقوع دبی چال چلنا رُک رُک کے سر کا جھکانا اور نیچی نظروں سے ادھر اُدھر دیکھتے جانا۔ کُتّے میں اس تصویر کی تکمیل دُم کو دونوں ٹانگوں کے بیچ میں دبا لینے سے ہوتی ہے۔ ان جملہ اطوار سے محکومیت ظاہر ہوتی ہے۔ اور مقصود یہ ہے کہ دیکھنے والوں کی نظر سے بچا رہے یا یہ کہ دیکھنے والے نرم پڑ جائیں۔ ماہیت اس جبلت کی بعض اوقات تکمیل کے ساتھ ایک چھوٹے کتے سے ظاہر ہوتی ہے جب کسی بڑے کتے سے مڈبھیڑ ہوتی ہے۔ دبک جاتا ہے پاؤں سے رینگتا ہے اس قدر جھکتا ہے کہ پیٹ زمین سے لگ جاتا ہے پشت میں گڑھا پڑ جاتا ہے دم دبا لیتا ہے[1] سر آگے ڈال دیتا ہے اور ایک جانب کسی قدر مڑا ہوا ہوتا ہے۔ شاندار اجنبی کے پاس اس طرح جاتا ہے جس سے ہر طرح کے آثار محکومیت پائے جاتے ہیں۔

اس کردار کی معرفت سے کہ وہ ایک خاص جبلت کا اظہار ہے یعنی فروتنی اور اس کے متعلق ایک ابتدائی جذبہ ہے ہم کو ایک مشکل سے بچا دیتی ہے جس پر بہت کچھ قیل و قال ہوئی ہے۔ یہ سوال کیا گیا کہ "جانور اور چھوٹے بچے جن میں شعور ذات کی تکمیل نہیں ہوئی ہے آیا شرم کا حس رکھتے ہیں؟" اور عموماً جواب دیا جاتا ہے "نہیں" شرم کے مفہوم میں شعور ذات داخل ہے"۔ لیکن بعض جانور جن میں سے کتا بہت مشہور ہے اُس کے کردار سے بعض اوقات وہ اطوار ظاہر ہوتے ہیں جن کو عموماً شرم کہتے ہیں حقیقت یہ ہے کہ کامل شرم میں یعنی شرم میں اپنے کامل معنے کے اعتبار سے شعور شعور ذات ضمناً داخل ہے اور وہ ایک وجدان خود اعتباری کا نام ہے۔ تاہم اُس جذبہ میں جو اس اقتضا کے ساتھ رہتا ہے یعنی محکومیت کا دبکنا اس میں شرم کا شائبہ موجود ہے۔ اور اگر ہم اس جبلت کا لحاظ نہ کریں تو شرم اور شرمگیں کی توجیہ کہ وہ کس طرح پیدا ہوئی محال ہے۔

بچوں میں اس جذبہ کے اظہار پر خوف کا دھوکا ہوتا ہے لیکن بچہ اپنی ماں کی

---

[1] چنانچہ اردو زبان میں دُم دبا کے بھاگنا اسی جبلت کا اظہار ہے ۱۲ م

گود میں بیٹھا ہوا بالکل ساکت وصامت رخ پھیر کے اجنبی کو نیچی نظروں سے دیکھتا ہوا جداگانہ تصویر دکھاتا ہے یہ حالت خوف سے بہت فرق رکھتی ہے۔

اگر ہم یہاں بھی طبی جانچ کا استعمال کریں تو ہم کو معلوم ہو کہ اس جذبہ کو فروتنی کی جبلت سے تسکین ہوتی ہے۔ ذہنی اختلال کی اکثر صورتوں میں اس جبلت کی غالب تاثیر سے اُن آثار کا تعین ہوتا ہے جو مرض پر دلالت کرتے ہیں۔ مریض اپنے ساتھیوں کو اپنی طرف دیکھتے ہوئے دیکھ کے لرز جاتا ہے وہ اپنے آپ کو نہایت بدبخت ہیچ کارہ گناہگار مخلوق تصور کرتا ہے۔ اور اکثر حالتوں میں وہ یہ سمجھنے لگتا ہے کہ اُس سے بہت ہی نالائق کام بلکہ جرائم سرزد ہوئے ہیں۔ اکثر ایسے مریض اظہار کرتے ہیں کہ اُن سے ایسے گناہ سرزد ہوئے ہیں جو قابل معافی نہیں ہیں اگرچہ اس جملے کے وہ کچھ معنی نہیں بتا سکتے۔ اس کے یہ معنے ہوئے کہ مریض چاہتا ہے کہ اس راسخ جذبی حالت کو جائز قرار دے[1] اگرچہ وہ کافی علت اُسکے اور اُس کے رفیقوں کے تعلقات کی نہ ہو۔

## ماں باپ کی جبلت اور نازک جذبہ

ماں باپ کی جبلت اور نازک جذبہ کے باب میں بہت کچھ اختلاف رائے ہے۔ بعض مصنفین جنھوں نے جذبات کے نفسیات پر بہت توجہ مبذول کی ہے جن میں مسٹر اے ایف شینڈ بہت شہرت رکھتے ہیں جذبۂ نازک کو ابتدائی جذبہ نہیں مانتے۔ دوسرے مصنفین خصوصاً مسٹر الکزنڈر سدرلینڈ اور ایم ربٹ اسکو ٹھیک ابتدائی جذبہ مانتے ہیں اور اسی اقتضا میں ان کو تمام "ایثار" کی اصل نظر آتی ہے۔ مسٹر سدرلینڈ نے مثل آدم اسمتھ وغیرہ کے جذبۂ نازک اور ہمدردی میں

---

[1] مذہب اسلام میں اس حالت کی روک کے لیے لاتقنطوا من رحمة الله کا فرمان واجب الاذعان موجود ہے یعنی خدا کی رحمت سے ناامید نہ ہو ۱۲ م

(۲) دیکھو شینڈ کا باب اسٹوٹ کے مبادی علم النفس میں ۱۲ مم

(۳) "مبدء اور نمو خلقی جبلت" کا ۱۲ مم

خلط کر دیا ہے یہ بڑی غلطی عمل تحلیل کی ہے جس کو ربٹ بچا گئے ہیں۔

ماں کی جبلت (مامتا) جس کا اقتضا یہ ہے کہ اپنے بچہ کی حفاظت اور پرورش کرے تقریباً جملہ اعلیٰ درجہ کے جانوروں میں مشترک ہے۔ ادنےٰ درجے کے جانوروں میں بقائے نوع کی ضرورت اس طرح پوری ہوتی ہے کہ کثرت سے انڈے یا بچے ہوتے ہیں (مچھلیوں کی بعض قسموں میں ایک مچھلی دس لاکھ سے زیادہ انڈے دیتی ہے) جو بلا کسی حفاظت کے چھوڑ دیے جاتے ہیں جن کو اور جانور کھا جاتے ہیں اور ان میں سے بحساب اوسط ایک یا دو بڑے ہو جاتے ہیں۔ جب ہم جانوروں کی میزان میں ادنیٰ سے اعلےٰ کی طرف جاتے ہیں تو انڈوں یا بچوں کی تعداد کم ہوتی جاتی ہے اور اس کمی کی مکافات والدین کی حفاظت سے ہوتی ہے اور سب سے کمتر مرتبے میں یہ حفاظت صرف اس قدر ہے کہ کوئی طبعی جائے پناہ مہیا کر دی جائے مثلاً وہ جانور جن کے انڈے کسی نہ کسی طرح اُن کے بدن کے ساتھ لگے رہتے ہیں۔ لیکن ماورا اس کمتر درجے کے جو حفاظت بچوں کی ہوتی ہے اُس میں ماں باپ کے کردار کی عملی صلاحیت (حسب موقع درستگی) شامل ہے۔ ہم اس بات کو مچھلیوں میں بھی ملاحظہ کر سکتے ہیں۔ ان میں سے بعض اپنے انڈے کسی بے ڈول سی بنائی ہوئی جائے پناہ میں دیتی ہیں اور اُس کی حفاظت کرتی ہیں اور اگر کوئی جانور ان انڈوں کو لے جانا چاہے تو اُس کو ہنکا دیتی ہیں۔ اس مرتبہ سے بالاتر اولاد کی حفاظت نفسیاتی تدریج ترقی کرتی جاتی ہے اس صورت میں ماں باپ کے کردار میں عظیم تغیر ہوتا ہے اور موثر حفاظت کا زمانہ زیادہ طولانی ہوتا جاتا ہے۔ سب سے اونچی منزل اُن انواع میں ہوتی ہے جن کی مادہ صرف ایک یا دو بچے دیتی ہے اور اُن کی ایسی موثر حفاظت کرتی ہے جب تک کہ اکثر بچے بخوبی بڑے ہو جاتے ہیں بقائے نوع کی خصوصیت کے ساتھ ماں باپ کی جبلت کا کام ہوتا ہے۔ ان انواع میں بچے کی حفاظت اور پرورش کے لیے ماں استقلال کے ساتھ ہمہ تن مصروف رہتی ہے۔ اپنی پوری قوت صرف کر دیتی ہے اور اس اثنا میں وہ ہر وقت بھوک پیاس تکلیف بلکہ موت کو برداشت کرنے کے لیے آمادہ رہتی ہے۔ یہ جبلت ہر جبلت سے قوی اور سب جبلتوں پر حتیٰ کہ خوف پر بھی

غالب آسکتی ہے۔ کیونکہ یہ جبلت براہ راست نوع کی خدمت کے لیے ہے اور جملہ جبلتوں کا ابتدائی کام شخصی خدمت ہے جس کی فطرت کو بہت ہی کم پروا ہے[1]۔ ان سب امور کو سدرلینڈ نے خوب بیان کیا ہے۔ اُس کا بیان مفصل مثالوں سے مالا مال ہے۔ اُن کی کتاب "خلقی جبلت کا مبدء اور اُس کا نمو"

جب ہم اس جبلت کے ارتقا کو اعلیٰ درجوں کے حیوانات کی ہمواری میں لاتے ہیں تو ہم کو لنگوروں میں قابل ملاحظہ مثال اس جبلت کے عمل کی ملتی ہے۔ چنانچہ ایک نوع میں ماں اپنے بچے کو ایک طرف کی گود سے لگائے رکھتی ہے اور اور کئی مہینے تک جدا نہیں کرتی اگرچہ دور دراز کا سفر کرتی رہے۔ یہ جبلت کا اقتضا اکثر انسان کی ماؤں میں کچھ اس سے کم نہیں ہوتا البتہ اس میں بکم و بیش معقولیت اور انتظام ایک ضروری جز والدین کی محبت کا ہو جاتا ہے۔ مثل اور انواع کے نوع انسانی کی بقا اور بہبود اسی جبلت پر موقوف ہے۔ یہ سچ ہے کہ عقل شخصی اغراض کی خدمت گزاری میں اکثر اس جبلت (محبت مادری و پدری) کو دھوکا دیتی ہے اور ایسی عادتوں کو کام میں لاتی ہے جو اس جبلت کے منافی ہیں۔ اور جب انکی کثرت کسی اجتماع (قوم یا ملک) میں ہو جاتی ہے تو وہ جماعت ضرور ہے کہ تباہ ہو جائے لیکن یہ جبلت کبھی مر نہیں سکتی جب تک کہ نوع انسانی خود نابید نہ ہو جائے۔ یہ جبلت قوی اور موثر رہتی ہے کیونکہ بجائے ان خاندانوں اور نسلوں کے جن میں اس جبلت کو ضعف ہوتا جاتا ہے وہ خاندان قائم اور برقرار ہو جاتے ہیں جنہیں یہ جبلت قوی ہے۔

اس امر کا یقین کرنا محال ہے کہ اکثر سب سے قوی جبلت کے عمل کے ساتھ کوئی قوی جذبہ (جس کی ماہیت متعین ہے) نہ ہو۔ ہر شخص دیکھ سکتا ہے کہ اس جذبہ (جو زیر بحث ہے) کا اظہار اعلیٰ درجہ کے جانوروں خصوصاً پرندوں اور شیر دہ جانوروں میں

---

[1] فطرت کا مقصود اعلیٰ انواع کی حفاظت ہے اس مقصد کے پورا کرنے کے لیے اگر شخص کو نقصان بھی پہنچ جائے تو کوئی مضائقہ نہیں۔ جو جبلتیں بقائے شخصی کی حفاظت کے لیے ہیں اُن سب سے بقائے نوعی کی جبلت قوی اور سب پر غالب آسکتی ہے۔ بھوک پیاس یا تکلیف بلکہ موت سے صرف ماں کی ایک جان کا ضرر ہے لیکن بچوں کی حفاظت میں کمی ہو تو نوع کا نقصان ہے ۱۲ م

بلا کسی شک وشبہہ کے ہوتا ہے۔ (مثلاً بلی اور اکثر گھریلو جانوروں میں) اور اسمیں شبہہ کرنا محال ہے کہ اس جذبہ میں بہرصورت خاص صفت نازک جذبہ (شفقت) کی پائی جاتی ہے۔ انسان کے ماں باپ میں اس جذبہ کا جوش بے بس بچے کے دیکھنے سے ہوتا ہے۔ اس ابتدائی جذبہ سے عموماً فلاسفہ اور علمائے نفسیات نے غفلت کی ہے۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ یہ جبلت اور اُس کا جذبہ مردوں میں بہ نسبت عورتوں کے ضعیف ہوتا ہے اور بعض مردوں میں بالکل نہیں ہوتا اور ہم یہ بھی بطور مقدمہ کہہ سکتے ہیں کہ فلاسفہ مرد ہی ہیں جن میں یہ فطرت کا عطیہ نسبتہً ضعیف ہوتا ہے۔

یہ سوال ہوسکتا ہے کہ مردوں میں اس جذبہ کا وجود ہی کیوں ہے یعنی اس بے غرض تحفظ کا اقتضا؟ کیونکہ نسلی مبدء میں یہ بلا شبہہ ابتداہی سے مادرانہ ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہ ایک عام واقعہ ہے کہ کوئی کردار جس کو ایک جنس (مرد یا عورت) اپنی خاص ضرورتوں سے اکتساب کرے وہ عموماً دوسری جنس (مرد سے عورت میں عورت سے مرد میں) کے ارکان میں منتقل ہو جاتا ہے ایک غیر کامل صورت میں مع شخصی اختلافات کے۔ معمولی مثالیں ایسے انتقال کی بھیڑیوں اور ہرنوں میں سینگوں اور شاخوں کا ہونا ہے۔ یہ کہ پدری جبلت مردوں میں بالکلیہ نایاب نہیں ہے اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ ماؤں سے اس کا انتقال باپوں میں ہوا ہے۔ اور انتخاب طبعی نے اس موروثی اثر کو مردوں میں منتقل کر کے ترقی دی ہے۔

یہ کہ انسانوں میں ماں باپ کی محبت موقوف ہے ایک جبلت پر جو نسل کی محبت کے ساتھ اعلیٰ درجے کے جانوروں میں ماں باپ کی محبت کے سلسلہ میں جاری ہے اس رائے پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ موجودہ وحشی قوموں میں قتل اطفال اس کثرت سے موجود ہے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قدیم وحشی انسان میں یہ جبلت اور اُس کا نازک جذبہ موجود ہی نہ تھا لیکن یہ نہایت ہی غلط اعتراض ہے۔ کوئی طور وحشی زندگی کا جو تقریباً عمومیت رکھتا ہے وحشیوں کی باہمی الفت اور ایک دوسرے پر ترحم سے زیادہ عام نہیں ہے حتیٰ کہ وحشی باپ اپنے بچوں سے

بہت مانوس ہوتے ہیں۔ سب مشاہدہ کرنے والے اس نقطہ پر متفق اللفظ ہیں۔ میں نے اکثر دلچسپی کے ساتھ ملاحظہ کیا ہے کہ خونخوار میر شکار بورنیو کا باشندہ گھر میں اپنے بچے کو بڑے پیار سے گود میں لئے اُس کے کھلانے میں مصروف رہتا ہے اور یہ قاعدۂ کلیہ ہے جس کے مستثنیات بہت ہی کم ہیں کہ وحشی لوگ اپنے بچے کو اُس کی زندگی کے پہلے گھنٹوں میں قتل کیا کرتے ہیں۔ اگر بچے کو چند روز بھی جینے دیا تو پھر اُس کی زندگی محفوظ ہو جاتی ہے۔ نازک جذبہ پوری قوت کے ساتھ عود کر آتا ہے اور محبت پدری و مادری کے وجدان کے ساتھ منتظم ہو جاتا ہے جس پر دور اندیشی یا محض خود غرضی کے خیالات بھی غالب نہیں آسکتے[1]!

وہ رائے جو والدین کی الفت کے بارے میں یہاں اختیار کی گئی ہے میرے نزدیک عمدہ مناسبت رکھتی ہے اُس کی پیدائش کی دوسری توجیہات سے پروفیسر بین نے یہ تعلیم دی تھی کہ یہ شخص (ماں یا باپ) میں اُس شدید خوشی کی تکرار سے پیدا ہوتی ہے جو بچے کو اپنے بدن کے ساتھ چمٹانے سے ہوتی ہے۔ اگرچہ پروفیسر موصوف نے اس شئی کوئی توجیہہ[2] نہیں بیان کی کہ اس چمٹانے میں ایسی شدید لذت کیوں ہو۔ اور مصنفوں نے اس الفت کو اُس توقع سے منسوب کیا ہے جو کہ والدین کو اولاد کی خبرگیری سے عالم ضعیفی میں ہوگی یہ ایک صورت اس لغو خیال کی جس کی بار بار کوشش کی گئی ہے کہ دوسروں کے لیے جو کچھ بھلائی انسان کرتا ہے وہ دراصل اپنی ہی لذت یا بہبود کے لیے ہوتی ہے۔ اگر نازک جذبہ (شفقت) اور محبت کا وجدان درحقیقت ایک چھپی ہوئی خود غرضی سے پیدا ہوتی ہے تو چاہیے کہ اولاد میں محبت ماں باپ کی بہت ہی زیادہ قوی ہو بہ نسبت ماں باپ کی محبت کے جو اولاد سے ہوتی ہے۔ کیونکہ اولاد کی خوشی اور خواہش کی تشفی سالہائے دراز تک کلیتہً ماں باپ پر منحصر ہوتی ہے۔ درانحالیکہ ماں کی قسمت میں (اگر اس کو ایسی قوی جبلت عطا نہ ہوتی) ایک سلسلۂ ایثار نفس اور درد سے بھری ہوئی کوششوں کا ہے اور یہ سب بلحاظ اولاد وہ گوارا کرتی ہے۔ والدین کی محبت ایک

[1] دیکھو باب سیزدہم ای ویسٹر مارک کی کتاب مبدء و تکمیل تصورات خلقی مطبوعہ لندن ۱۹۰۶ع ۱۲۱ صفحہ

[2] دیکھو کتاب پروفیسر بین جذبہ و ارادہ صفحہ ۱۲۸۲ صفحہ

معما اور عقدۂ مالاینحل ہی رہیگا اگر ہم اس ابتدائی جذبہ کو نہ مانیں جس کی جڑ اس نہایت ہی اہم اور ضروری قدیم جبلت میں ہے جو نسل کی بقا کے لیے ہے۔ بہت زمانہ گزرا کہ رومن علمائے اخلاق اس سے حیران رہے۔ انھوں نے ملاحظہ کیا کہ سلفن کے مظالم کے عہد میں اکثر لڑکوں نے اپنے باپوں کو چھوڑ دیا مگر یہ نہیں دیکھا گیا کہ کسی باپ نے اپنے لڑکے کو چھوڑ دیا ہوتا۔ اور انھوں نے اس بات کو مان لیا کہ انکی نظریات سیر سے اس واقعے کی توجیہہ نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ اُن کا مسئلہ اس باب میں مثل پروفیسر بین کے مسئلے کے تھا جس میں تصریح کے ساتھ یہ کہا گیا ہے کہ "نرم جذبہ (شفقت) بھی ویسا ہی خالصًا ذاتی بہبود کی تلاش پر مبنی ہے جیسے اور مسرتیں اور اس میں کوئی دخل محبوب کی شخصیت کے بارے میں نہیں ہے۔ یہ فطرتًا مسرت بخش ہے لیکن یہ ضرور نہیں ہے کہ ہم محبوب کی بہبود کی تلاش میں اس[1] حد سے تجاوز کریں جو حد اس حسیت کی پرداخت کی ہماری تشفی کے لئے ضروری ہے۔ پھر محبت مادری کے باب میں بین نے لکھا ہے "سطحی مشاہدہ کرنے والے سے یہ کہدینا چاہیے کہ یہ حسیت بذات خود ایسی ہی خالص ذاتی بہبود کے خیال سے ہوتی ہے جیسے مسرت شراب کی یا آگ کی۔ اس کے شوق میں ہم شئے محبوب کی جستجو کرتے ہیں اور اس مقصد کے حاصل کرنے کیلیے اس قدر نقصان کو برداشت کرتے ہیں جو اُس کے حصول کے لیے مطلوب ہے اور اثنائے کوشش میں ہم اپنی ذاتی مسرت کے خیال سے تجاوز[2] نہیں کرتے"۔ یہ مسئلہ انسانی فطرت پر ایک سخت تہمت ہے۔ جو جانوروں کی فطرت سے اس باب میں اس قدر پست نہیں ہے جیسا کہ بین کے الفاظ سے مفہوم ہوتا ہے۔ اگر بین اور وہ لوگ جو اُس کے اس مسئلے سے اتفاق رکھتے ہیں حق پر ہوں تو فرقۂ کلبیہ نے جو کچھ انسانی فطرت کے باب میں کہا ہے

---

[1] یعنی شئے محبوب کی خیریت کی تلاش ہکو اسی قدر ہوتی ہے جس قدر ہماری تشفی کے لیے مطلوب ہے۔ اس حد سے آگے ہم نہیں بڑھتے۔ اسکی عمدہ مثال اس واقعۂ مذکور سے بہم پہنچتی ہے کہ کسی شخص کا لڑکا دھوپ میں کھڑا تھا باپ یہ چاہتا تھا کہ وہ دھوپ میں نہ کھڑا رہے کیونکہ اس سے باپ کو ذاتی تکلیف پہنچتی تھی بسبب محبت پدری کے۔ باپ نے اپنے لڑکے کو جو بالکل ہی بچا تھا دھوپ میں ڈالدیا تاکہ بچے کے باپ کو اپنے بچے کی تکلیف کے جس سے باپ کی حسیت کی قدر ہو سکے ۱۲م

[2] اموشن اینڈ ول مذکور صفحہ ۱۴۰، ۱۴۱م۔

وہ صحیح ہے۔ کیونکہ یہ جذبہ اور اسکے مقتضیات جود و سخا شکر گذاری محبت رحم اور سچا ایثار بالجملہ دوسروں کی بہبود کے خیال پر زندگی کرنا اسی جبلت سے پیدا ہیں اور یہ اُن سب کی حقیقی اصل ہے اگر یہ جبلت نہوتی تو یہ سب ہرگز نہوتے[1]۔

مثل اور ابتدائی جذبات کے جذبۂ نازک کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ وہ شخص جسکو اسکا تجربہ نہوا ہو وہ اسیطرح اس جذبہ کو نہیں سمجھ سکتا جیسے اندھا رنگ کے احساس کو ہرگز نہیں سمجھ سکتا۔ اس جذبۂ نازک کا ابتدائی اقتضا یہ ہے کہ بچے کی جسمانی حفاظت کیجائے۔ خصوصًا اسکے گلے میں باہیں ڈال کے اور یہ اساسی اقتضا قائم رہتا ہے اگرچہ اسکے استعمال کا سلسلہ کتنا ہی وسیع نہو جائے اور یہ اقتضا دوسری عقلی وجدانیات[2] کے ساتھ شریک کیوں نہو جائے۔

مثل اور جبلی اقتضاؤں کے یہ بھی جب اسکے عمل میں ممانعت یا مزاحمت ہوتی ہے تو بجائے اسکے یا اس کے ساتھ پیچ و خم کے ساتھ مل کے جنگجوئی اور تنازع پیدا ہوتا ہے اور اسکا رُخ اُس مبدء کی جانب ہوتا ہے جہاں سے روک یا مزاحمت ہوئی ہے۔ یہ اقتضا در اصل تحفظ کے لئے ہے اسکی ممانعت سے غصہ آتا ہے اور بہ نسبت اور مزاحمتوں کے یہ فی الفور ظاہر ہو جاتا ہے۔ تمام جانور جنمیں اس اقتضا کا ظہور ہوتا ہے بلکہ اونمیں بھی جو دوسرے موقعوں پر بہت ہی بودے اور بردبار ہوتے ہیں جب یہ کوشش کہ اُسکا بچہ ماں باپ کی حفاظت سے الگ کر لیا جائے یا اُسکو کوئی ضرر پہنچایا جائے تو ایک نہایت خوفناک جوش و خروش کے ساتھ اور جنگجوئی کا جو سامان اونکو بہم پہنچے اسکو لیکے بارہ سانہ برسرپیکار ہو جاتے ہیں۔ انسان کی ماں سے بھی فورًا اسی جسمانی حفاظت کی

---

[1] ایسی عورتیں ہیں جنکو اولاد کی محبت نہو۔ مگر شکر ہے کہ چند ہی ایسی ہیں۔ کہ اُنکا انداز اپنے بچوں کے ساتھ مادرانہ محبت سے معرا معلوم ہوتا ہے۔ ایسی عورتوں کی سیرت پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ اُنکا چال چلن تمام تعلقات میں خود غرضی پر مبنی ہوتا ہے ۱۲ مم۔

[2] مثلاً بچوں کو پیار کرنے (بوسہ لینا) کا اقتضا جو واقعی بہت قوی ہے اور فطرت میں داخل ہے درحقیقت اُس اقتضا کی ایک بدلی ہوئی صورت ہے جو ماؤں میں بچوں کو چاٹنے کے لئے ہوتا ہے جو کہ اکثر انواع حیوانات میں ایک مادری جبلت ہے۔

ہمواری پر ایک اقتضاء دوسرے اقتضا کے تابع ہوجاتا ہے بلکہ اسکی حفاظت عقلی ہمواری تک بلند ہوجاتی ہے ذراسی ونگی یا تحقیر یا یہ اشارہ کہ اسکا بچہ تمام عالم سے زیادہ خوبصورت نہیں ہے خفگی کے لئے کافی ہوتا ہے۔ برہمی میں ذراسی دیر نہیں ہوتی۔

جذبۂ ناز ک اور غصہ میں جو خاص ربط ہے وہ انسان کی معاشرتی حیات کے لئے بہت اہمیت رکھتا ہے اور اسکا ٹھیک ٹھیک سمجھ لینا صحیح نظریۂ وجدان خلقی کے لئے ایک امر اساسی ہے۔ کیونکہ غضب کا جوش اس طریق سے ایک تخم تمام اخلاقی ناخوشنودی کا ہے۔ اور خلقی ناخوشنودی پر عدالت اور کثیر حصہ عمومی قانون کا مبنی ہے بظاہر اسمیں استبعاد ہے کہ انعام اور تعذیر دونوں کی مضبوط اصل والدین کی جبلت سے ہے۔ اس جبلت کے ربط کو اخلاقی ناخوشنودی کے ساتھ سمجھنے کے لئے یہ واقعہ اہمیت رکھتا ہے کہ اس بات پر نظر کیجائے کہ وہ شئے جو کہ ابتدائی تحریک دینے والی نازک جذبہ (شفقت) کی ہے وہ خود بچہ نہیں ہے بلکہ بچہ کا اپنے درد خوف یا کسیطرح کی مصیبت کا اظہار۔ خصوصًا بچے کی فریاد۔ مزید براں یہ کہ یہ جبلی جواب (فریادرسی) فریاد سے ہوتی ہے نہ صرف اپنے ہی بچہ کی فریاد پر بلکہ کسی بچہ کی فریاد پر۔ جذبۂ نازک اور حفاظت کا اقتضاء اسمیں کوئی شک نہیں کہ فوری اور شدید جوش اپنے ہی بچہ کی فریاد سے ہوتا ہے کیونکہ اسکے متعلق ایک مضبوط منتظم اور پیچ در پیچ وجدان نشوونما پاچکا ہے۔ لیکن جتنی جبلت قوی ہے ہر بچے کی فریاد پر اُن کی فریادرسی کی جبلت کو قوی اور کامل تحریک ہوجاتی ہے۔ اکثر عورتیں (اور مرد بھی اگرچہ کم ہوں) جب کوئی بچہ بلکتا ہوتا ہے تو نہ وہ آرام لیتے ہیں نہ کوئی کام اُن سے ہوسکتا ہے۔ اگر واقعات کی مجبوری سے فریادرسی کے اقتضا کو ضبط کرنا پڑے پھر بھی اس بچے کی فریاد سے توجہ کو ہٹا لینا ممکن نہیں ہے اور فریاد کے سننے سے نہایت بے چینی ہوتی ہے۔

انسان میں مادری جبلت کا میدان استعمال بہت وسیع ہوگیا ہے یہی حال کسی درجہ تک ہر جبلت کے جوابی استعمال کا ہے خصوصًا تنفر میں جسکو ہم اس سے پہلے ملاحظہ کرچکے ہیں۔ (مشابہت مختلف اشیاء کی ابتدائی یا فطرت کے انگیختہ ہونے معروض سے)۔ ایسی مشابہتیں جو اکثر حالتوں میں صرف اعلیٰ درجہ کے کامل ذہن میں کام کرسکتی ہیں۔ جذبۂ نازک کے ابھارنے کے قابل ہوتی ہیں اور پھر براہِ تفہیم

اُسکے اقتضا کو اُبھار دیتی ہیں۔ نہ صرف اِس طریق سے کہ فطرت نے جو معروض اِس مقصد سے عطا کیا ہے لزوم ذہنی سے اُسکی محاکات[1] ہوجائے۔ اس طریقہ سے جذبہ اُبھار دیے جانے کے قابل ہوجاتا ہے نہ صرف کسی بچہ کی مصیبت پر بلکہ صرف ایک خوش وخرم بچے کے دیکھنے ہی سے بالتصور سے۔ کیونکہ اُسکی کمزوری اُسکی نزاکت اُسکی صریحی بیچارگی کہ وہ اپنی ضرورتوں کو فراہم نہیں کرسکتا اسکے ہزارہا آفات میں مبتلا ہوجانیکا اندیشہ۔ ان جملہ امور سے ذہن کو اسکا اشارہ ملتا ہے کہ اسکو حفاظت کی حاجت ہے اسی قسم کے امور کو وسعت دینے سے ممکن ہے کہ جذبہ کسی جانور کے بچہ کو دیکھ کے خصوصًا ایسی حالت میں جبکہ وہ کسی مصیبت میں ہو اُبھر جائے۔ ورڈسورتھ کی نظم جو پالو بھیڑ کے بچے کے بارے میں ہے اس جذبہ کی خالص صورت کا اعلان ہے۔ اور بے شک ایسے جذبہ کے باب میں جوش کا ترقی کرنا سہل ہے جو کہ منبع کلیتہً قابل قدر اطمینان اور کامل انسانی تعلقات اور ہر قسم کے بے غرض کردار کا ہے۔

اسی طرح سخط مستقیم ہر بالغ انسان (جس سے ہم کو کسی قسم کی دشمنی کا وجدان نہیں ہے) جذبۂ مذکور کو اُبھار دیتا ہے۔ لیکن اس صورت میں وہ ہمدردی کے ساتھ مرکب ہوکے پیچیدہ ہوجاتا ہے۔ اب یہ ایک درد آمیز جذبۂ نازک بنجاتا ہے جسکو ہم رحم کہتے ہیں۔ درحالیکہ بچہ یا اور کوئی نازک شئے جسمیں بیچارگی ہو جذبۂ خالص کو اُبھارتی ہے جسمیں ہمدردی کے درد کی آمیزش نہیں ہوتی۔ اِس امر کا ملاحظہ لطف سے خالی نہوگا کہ ان عورتوں میں جنمیں یہ جذبہ قوی ہے ادنیٰ مشابہت کام کرجاتی ہے خواہ وہ کسی شئے میں ہو بشرطیکہ اپنی صنف میں نازک اور چھوٹی ہو ایک چھوٹی سی پیالی کرسی کتاب اور ماورا اسکے کوئی شئے اِس سے مستثنیٰ نہیں ہے۔

وسعت تلازم کے ذریعہ سے بھی ہوتی جبکہ ملازمت مع اقتران[2] کے ہووہ چیزیں

---

[1] بلکہ یہ محاکات مع عمل کے ہوتی ہے ۱۲۔

[2] شاید اس موقع پر طالبعلم کو لزوم ذہنی کے دو کلی قانونوں کا یاد دلانا بہت مفید ہوگا۔

اول مماثلت یعنے مثل مثل کو یاد دلا دیتا ہے۔ یعنے دو احساس یا ادراک جو مختلف اوقات میں ہوں دوسرا پہلے کے یاد آنے کا باعث ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کو ہم نے کل دیکھا تھا جب دوبارہ اُس کو

جو ابتدائی معروض سے قریبی تعلق رکھتی ہیں۔ مثلاً لباس کھلونے بستر کسی محبوب بچے کا۔ یہ چیزیں بخط مستقیم جذبہ کو برانگیختہ کر دیتی ہیں۔

لیکن پہلا طریقہ اسکے میدان اشتغال کی مستقیم توسیع کا زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ مشابہت کی ایسی توسیع کے باعث سے جب ہم کسی کمزور بیچارے مخلوق سے بدسلوکی ہوتے دیکھتے یا سنتے ہیں (بیشک اگر یہ مخلوق بچہ ہو تو خصوصیت کے ساتھ) جذبۂ نازک اور اسکے تحفظ کا اقتضا اس مخلوق کے باب میں برانگیختہ ہو جاتے ہیں۔ مگر فوراً ممکن ہے کہ ظالم پر غضب اس شفقت کی جگہ لے لے۔ اس غضب کو ظالم کی خلقی تحقیر کہتے ہیں۔ اور اسکی خراب صورتوں میں ہم اسپر آمادہ ہو جاتے ہیں کہ ظالم کا بند بند جدا کر دیں۔ قانون کے سست عمل در آمد اور نرم سزائیں ہماری غضب[1] کی تشفی کے لئے بالکل ناکافی ہوتی ہیں۔

اس عظیم واقعہ یعنے بے غرض غضب یا استحقار کی اور کوئی توجیہ کسی کلیہ سے نہیں ہوسکتی سوائے اس کے جسکی طرف یہاں اشارہ کیا گیا ہے۔ یہ سوال ایک اہم مسئلہ ہے اس سے ایک کسوٹی جملہ جذبات و وجدانیات کے نظریوں کی بہم پہنچتی ہے۔

---

بقیہ حاشیۂ صفحہ گذشتہ۔ یا اسکے ہم شکل کو دیکھیں گے تو وہ پہلا دیکھنا یاد آجائیگا۔ دوم مقارنت جو چیزیں ایک ساتھ مشاہدہ کیجائیں دوبارہ جب انمیں سے ایک کو مشاہدہ کریں تو دوسری شئے جو اسکے ساتھ تھی یاد آجائیگی مختصر لفظوں میں دونوں قانون اس طرح بیان ہوسکتے ہیں کہ مثل مثل کو اور قرین قرین کو یاد دلا دیتا ہے۔ یہ دونوں قانون کل تلازمات ذہنی کی اصلیں ہیں دوسرے قاعدے اسکی فرعیں ہیں مثلاً مکان مکین کو اور ظرف مظروف کو اور اسکا عکس یا جزو کل کو یا سبب مسبب کو یا ضد اپنی ضد کو یا ان کا عکس یاد دلاتی ہے ان فروع کی تحلیل عقلی انھیں دونوں کلیوں میں ممکن ہے یہاں اسکی تفصیل کی گنجائش نہیں ہے ۱۲ م۔

[1] یہ ایک عمدہ سوال ہے کہ ان قوموں میں جو فخر کرتی ہیں کہ انکو ایسا اعلیٰ درجہ شائستگی کا حاصل ہو گیا ہے کہ اب وہ موت کی سزا نہیں دیسکتے اتنا بڑھا ہوا قانون رحم کا آیا انکے اجتماع میں مادرانہ محبت کی کمی سے کیوں منسوب نہ کیا جائے اور خلقی استحقار کی نسبتی ناقابلیت اسی کا نتیجہ کیوں نہ سمجھا جائے۔ حال میں ایک بہت بڑی جماعت اہل فرانس کی خلقی استحقار سے ایسے شخص کو سزائے موت دینے کیلئے غل مچا رہی ہے جسنے کسی بچہ پر ظلم کیا ہو اور جسکے بابت میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ صدر جمہوریت اپنے رحم کی توسیع کر سکتا ہے ۱۲ م

کیونکہ پہلے کہا جاچکا ہے کہ یہ بے غرضانہ استحقار عدالت اور قوانین عامہ کا اصل اصول ہے۔ بغیر اسکی تائید کے قانون اور اسکی کل نہایت ہی ناکافی حفاظت شخصی حقوق اور آزادی کی ہے۔ اور کسی اجتماع کے ارکان کی کثرت آرا کے خلقی استحقار کے تقابل میں نہایت قوی شخصی سلطنت جو قانون نافذ کرے وہ ناکامل ہوگا جیسی حالت[1] روس میں بالفعل موجود ہے۔ جو لوگ اسکے منکر ہیں کہ انسان میں درحقیقت دوسروں کی بہبود کا خیال موجود نہیں ہے۔ اور جو کچھ وہ دوسروں کی بھلائی کے لئے بظاہر کرتے ہیں وہ بھی نزاکت اور دور اندیشی کے پردے میں چھپی ہوئی ذاتی نفع رسانی ہے۔ ایسے لوگ بدیہی واقعات کا انکار کرکے نہایت بعید از خیال غیر واقعی توجیہ ایسے امور کی۔ جیسے غلامی کے خلاف تحریک یا کانگو کی اصلاح کی تحریک یا زندہ جانور کی تشریح کے خلاف جو سخت جہاد کیا گیا یا وہ انجمن جو بچوں پر ظلم کی ممانعت کے بارے میں قائم ہے۔ تلاش کرینگے اب ہم اختصار کے ساتھ پروفیسر بین کی اس توجیہ کی جانچ کریں گے جو انھوں نے بظاہر بے غرض جذبہ اور فعل کی تجویز کی ہے۔ ہم پہلے ملاحظہ کر چکے ہیں کہ پروفیسر بین نے جذبۂ نازک کو کلیتہً ذاتی نفع رسانی سمجھ لیا ہے اور مثل اور بہت سے مصنفین کے افعال زیر بحث کو ہمدروی پر محمول کیا ہے۔ پروفیسر بین لکھتے ہیں۔ "ذہن کے ایک مقام سے جو جذبۂ نازک سے بالکل جدا ہے ہمدروی کا اصول پیدا ہوتا ہے یا وہ آمادگی جو دوسرے مخلوقات کی خوشی یا رنج کو خود اپنے اوپر لیکے اسطرح کام کرتے ہیں گویا وہ ہماری ہی خوشی یا رنج ہے اسکے عوض کہ ایسا فعل ہمارے لئے سرچشمۂ خوشی ہو ابتدائی عمل ہمدردی کا ہم کو مجبور کرتا ہے کہ ہم خوشی سے دست بردار ہوکے رنج کو اختیار کریں۔ یہ ایک بعید از قیاس معما ہماری ساخت کا ہے جسپر ہمکو پھر کامل غور کرنا ہوگا"[2]

---

[1] یہ اسوقت کی حالت کا تذکرہ ہے جب یہ کتاب تصنیف یا طبع ہوئی تھی۔ آٹھویں طبع اس کتاب کی ۱۹۱۴ء میں ہوئی تھی جب سے کم سے کم تین مرتبہ کتاب پھر چھاپی گئی کوئی دیباچہ مصنف کا آخر کے مطبوعات میں موجود نہیں ہے۔ اس اثناء میں عظیم تغیرات روس میں واقع ہوئے ہے ۱۲

[2] دیکھو بین کی کتاب جذبہ و ارادہ صفحہ ۸۳-۱۱۴

اس مقام پر پروفیسر بین نے خود ایک اشکال کو اپنے اوپر لے لیا ہے جسکے لئے بہت زیادہ توجیہ کی ضرورت ہے۔ لیکن جب ہم اسکے پورے غور و خوض کا نتیجہ اس استبعاد کے باب میں تلاش کرتے ہیں تو ہم کو جو کچھ دستیاب ہو سکا ہے وہ چند سطروں کا ایک فقرہ ہے جو انھوں نے خلقی ناپسندیدگی کی فصل میں لکھا ہے۔ اس فقرہ میں ہم سے کہا گیا ہے جب دوسروں کی کردار سے حسیت ناپسندیدگی کی پیدا ہوتی ہے اسلئے کہ اسکی کردار اس قاعدہ کو فسخ کرتی ہے جسکی فرضیت مسلمہ جمہور ہے "اس بات کو سمجھ لینا چاہئے کہ وہی حس فرض کا جو خود اپنی ذات پر عامل ہے اور سرزنش سے نیش زنی کرتا ہے یا خوف دلاتا ہے جب ہم قاعدہ کی نافرمانی کرتے ہیں دوسرے شخص پر جو مجرم ہے وہی قاعدہ ویسا ہی عمل کریگا۔ جو حسیت دوسرے کے باب میں ہوتی ہے وہ ایک قوی حسیت ناخوشنودی یا ناپسندیدگی کی ہے جسکا تناسب اس قوت سے ہے جو ہمکو اس فرض کے شکست کی ملحوظ خاطر ہے۔ اس سے ایک خلقی غضب یا ناخوشنودی پیدا ہوتی ہے جسکا میلان مجرم[1] کو تعذیر دینے کا ہوتا ہے۔" یعنے بین کے نزدیک سرچشمہ بے غرض خلقی استحقار کا تاامل ہے۔ "اگر میں ایسا کرتا تو مجھکو سزا دیجاتی لہذا فلاں شخص کو تعذیر دینا چاہئے"۔ یہ انداز ایسا شاذ نہیں ہے خصوصاً پرورش خانہ میں اور اسمیں بھی شک نہیں کہ سزاوں کی مساوی تقسیم میں بھی کچھ اس کا عمل ہے لیکن یقیناً یہ ہماری ساخت کے بظاہر باطل عقیدۂ لاینحل کی توجیہ کے لئے ناکافی ہے جسکو پروفیسر بین نے اسکے پہلے مان لیا ہے۔ اسکی تحقیق کیلئے یہ مسئلہ (بین کا) حقیقت سے کسقدر دور ہے ہمکو یہ دیکھنا چاہئے کہ وہ اقسام کردار کے کونسے ہیں جنسے ہمارے شدید خلقی استحقار کو اشتعال ہوتا ہے۔ اگر ہم سنیں کہ کسی شخص نے بینک کو لوٹ لیا یا ڈاک گاڑی کو روکا یا مقابلہ کی جنگ میں کسی کو مار ڈالا تو ہم اتفاق کرینگے کہ اسکو سزا ہونا چاہئے۔ کیونکہ ہم عقلاً اس امر کو مانتے ہیں کہ اجتماعی اغراض کا مقتضا یہ ہے کہ ایسے امور کا وقوع بہ تکرار نہ ہونا چاہئے اور ہم خود ایسے کردار سے اجتناب کرینگے۔ لیکن ہماری حسیت

---

[1] بین کی کتاب جذبہ اور ارادہ صفحہ ۲۹۱ - ۹۴-

مجرم کے باب میں ممکن ہے کہ ترحم ہو یا صرف دلگی اسکی جسارت اور چالاکی کی قدرشناسی کے ساتھ ٹکراتی ہوئی۔ لیکن اگر جرم کسی بیکس اور مجبور مخلوق کو آزار دیتا ہو۔ کسی گھوڑے یا کتے پر ظلم یا سب سے بڑھکر کسی بچہ کو دکھ پہنچانا۔ اس صورت میں خلقی استحقار کو سخت اشتعال ہو جاتا ہے۔ اگرچہ ایسا بھی کوئی فعل ہو جسکے لئے قانوناً کوئی تعذیر نہیں بنائی گئی ہے۔ پروفیسر بین کی توجیہ اس "اشکال" کی بالکل ناکافی ہے یعنے ہمدردی محض۔ اور جب ہم اس اصول ہمدردی کے بیان پر زیادہ غور کرتے ہیں تو معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ توجیہ غلط ہے۔ اور کسی قسم کی ظاہری معقولیت جو اس توجیہ میں نظر آتی ہے وہ بیان کے اجمال اور عبارت میں مجاز[1] کے استعمال سے ہے۔ پروفیسر موصوف کا بیان یہ ہے کہ ہمدردی وہ آمادگی ہے دوسرے مخلوق کے رنج اور خوشی کو اپنا کر لینے کی اور یہ کوشش کرنا کہ رنج برطرف ہو اور خوشی میں ترقی ہو۔ اگر ہم صحیح عبارت کو کام میں لائیں تو ہم کو یہ کہنا ہوگا کہ ہمدردانہ رنج یا خوشی جو ہم کو محسوس ہوتی ہے اسکی فوری برانگیختگی ہماری ذات میں دوسرے کو رنج یا خوشی کے معائنہ سے ہوتی ہے اور پھر ہم اسپر اسلئے عمل کرتے ہیں کہ وہ ہمارا ہی رنج اور ہماری ہی خوشی ہے۔ اور جو عمل ہم کرتے ہیں (جب تک کسی اور اصل کا عملدرآمد نہو) اسکا مقصد یہ ہوتا ہے کہ خود ہمارا رنج برطرف ہو جائے اور خود ہماری خوشی کو ترقی ہو۔ اس صورت میں ہم کو دوسرے کے محسوسات سے کوئی تعلق نہیں رہتا۔ پس سہل ترین اور جلد ترین طریقہ اس رنج کے دور کرنے کا یہ ہے کہ ہم اس شخص سے جسپر مصیبت گذر رہی ہے آنکھ پھیر لیں اور خیال کو اس جانب سے ہٹالیں۔ یہی وہ طریقہ ہے جسکو نازک حسیت کے اشخاص اختیار کرتے ہیں جنھیں ترحم اور حفاظت کا اقتضا ضعیف ہوتا ہے۔ وہ نگاہ پھیر کے بیمار یا مصیبت زدہ کے پاس سے ٹل جاتے ہیں اور مضبوط ارادے سے اُن کے خیال کو دلسے دور کر دیتے ہیں اور تاحدامکان اپنے گرد خوش اور بشاش بشرے والوں کا مجمع

[1] کسی لفظ کو غیر معنی موضوع لہ میں استعمال کرنے کو مجاز کہتے ہیں بہ سبب کسی مناسبت کے مثلاً بہادر آدمی کو شیر کہنا یا مثلاً شراب کو شیشہ کہنا وغیرہ ۱۲ م

کرلیتے ہیں۔ بلاشک ایک غریب آدمی کا چوروں میں گھر جانا پادری اور لیوائٹ دونوں کے لئے یہ نظارہ تکلیف دہ تھا جو دوسری جانب گذر رہے تھے لیکن نیک سمرانی نے اُسپر ترحم کیا اور اُسکی خبرلی۔ دونوں نیک نفس سمجھے اور مصیبت زدہ کے احوال سے متاثر ہوئے اور اگر وہ غریب مسافر کے زخموں کے دیکھنے پر مجبور رہوتے تو شاید غش کھاکے گر پڑتے لیکن بڑا فرق دونوں میں یہ تھا کہ نیک سمرانی میں شفقت اور اُسکا اقتضا دونوں برانگیختہ ہوئے اور یہ اقتضا غالب آیا اور مکروہ حالت کو روکا جو بطور طبعاً درد آلود اور قابل تنفر نظارہ[1] سے پیدا ہوئی تھی۔

ہمدردی سے جو رنج یا خوشی پیدا ہوتی ہے اور اُس سے ہم متاثر ہوتے ہیں اگر خود اُسی کا اثر ہو تو ہمکو اس بات پر مائل کرے کہ ہم مصیبت زدہ کی نزدیکی سے بچیں اور جو خوش وخرم ہو اُسکی قربت چاہیں لیکن شفقت ہمکو مصیبت زدہ کے قریب لیجاتی ہے اور یہ چاہتی ہے کہ اون کی مصیبت میں تخفیف ہو۔ یہ بھی قابل ملاحظہ ہے کہ جذبہ کی شدت اور پرورش اور تحفظ کے اقتضا کی قوت اور اُس غضب کا جوش وخروش جو ہمکو ظالم پر ہوتا ہے جسنے کسی ضعیف اور بیکس کو آزار دیا ہو۔ یہ سب اُس رنج سے کوئی نسبت نہیں رکھتے۔ جو ہمدردی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ ایسی قوی طبیعتیں بھی ہیں جنکو درد کا احساس ہوتا ہی نہیں ہے لیکن یہ ممکن ہے کہ وہ نہایت ہی رحم دل ہوں اور ظلم ہوتے ہوئے دیکھ کے فوراً اُنکے غضب کو جوش ہوجائے۔ آزاردہی کی دھمکی سے بھی جو کسی کمزور مخلوق کو دیجائے غضب کا فوری اشتعال ہوجائے۔ اور یہ خیال بالکل لغو ہے کہ ایسی حالت میں پہلے اُس حالت کا تصور پیدا ہوتا ہے کہ اگر وہ دھمکی عمل میں لائی جائے تو اس سے مظلوم پر کیا گذریگی۔ جب یہ تصویر ذہن میں بن چکتی ہے تو ہمدردی کی وجہ سے ہمدرد کو درد کا احساس ہوتا ہے پھر یہ اپنے کو اُسکی جگہ فرض کرتا ہے جسکو گزند پہنچی تو اس ہمدرد کو دھمکی دینے والے پر غصہ آتا ہے۔ فریادرسی کا جذبہ ویسا ہی بلاواسطہ اور فوری ہوتا ہے جیسا ماں کا جذبہ بچے کے رونے کی آواز سنکے ہوتا ہے یا جیسا وہ اقتضا جو بچے کی حمایت میں

[1] ہمدردی کی پوری بحث کے لئے باب چہارم وششم کو دیکھو۔ مم۔

ہوتا ہے اور درحقیقت یہ دونوں طریق عمل یکساں ہیں۔

سوا اِس طور کے جو یہاں تجویز کیا گیا ہے ممکن نہیں ہے کہ بے غرضانہ فیضرسانی اور خلقی استحقار کی توجیہ ہو سکے۔ اگر یہ رائے رد کر دیجائے تو پھر یہ حالت ایک لاینحل معما اور خرق عادت ہو جائیگا۔ یہ رجحانات بطور اسرار کے انسان کے سینہ میں ودیعت ہیں انکی کوئی تاریخ ارتقائی سلسلہ میں نہیں ہے نہ انکی کوئی تمثیل موجود ہے نہ کوئی قابل فہم انفعال یا مشابہت ہمارے ذہنی ساخت کی کسی حالت اور اسکے آثار میں پائی جاتی ہے۔

جذبۂ نازک کا مقام ابتدائی جذبات میں متعین کرنے کے لئے ضرور ہے کہ ایک مختصر تنقید مسٹر شینڈ کی بحث کی جائے جو انھوں نے اس مسئلہ پر کی ہے۔ اگرچہ یہ تنقید باب پنجم اور باب ششم کے پڑھنے کے بعد بآسانی سمجھی جا سکتی ہے جنمیں وجدانیات کے نظام کی بحث کی گئی ہے۔

مسٹر شینڈ[1] کے نزدیک جذبۂ نازک ہمیشہ پیچیدہ (مرکب) اور اسکی ترکیب میں ہمیشہ خوشی اور رنج داخل ہوتے ہیں۔ مسٹر شینڈ اس طریقہ سے اس مطلب کو پہنچے ہیں۔ قدیم رائے کہ خوشی اور رنج ابتدائی جذبے ہیں اسکو تسلیم کرکے مسٹر شینڈ کہتے ہیں کہ خوشی ایک پھیلنے والا[2] جذبہ ہے اور اسکا کوئی خاص رجحان نہیں ہے (کیونکہ مسٹر شینڈ نے اس راہنما اصول کو تسلیم نہیں کیا ہے جو صفحات (کتاب ہذا) میں اختیار کیا گیا ہے یعنے ہر ابتدائی جذبہ ایک جبلی میلان کی تحریک کے ساتھ رہتا ہے جس کا رجحان خاص ہے) اور وہ کہتے ہیں کہ رنج کے دو اقتضا ہیں اپنے معروض سے چمٹے رہنا اور اسکو سنبھال کرنا (تلافی مافات) یعنے اس چیز کو پھر پیدا کرنا جسکے نہونے سے رنج ہوا تھا۔ اسکے بعد مسٹر شینڈ رحم پر بحث کرتے ہیں کہ

---

[1] پروفیسر اسٹوٹ کی کتاب "گرونڈ ورک آف سائیکالوجی باب ۱۲ شانزدہم دیکھو صفحہ اس کتاب کا ترجمہ مبادی علم نفس اس صیغہ سے ہوا ہے اور مطبوع ہو چکا ہے ۱۲ م۔

[2] قدیم سے کہتے آئے ہیں کہ خوشی انبساط ہے اور رنج انقباض ہے وہی بات پروفیسر شینڈ نے بھی کہی ہے نقاش ۱۲ م۔

وہ سب سے سادہ نمونہ جذبۂ نازک کا ہے۔ اور اسکو معلوم ہوا ہے کہ یہ اساسی اقتضا رنج کے ہیں تلافی مافات اور معروض سے انفصال[1]۔ لیکن رحم خالص رنج نہیں ہے کیونکہ اسمیں ایک عنصر شیر ینی (خوشگواری) کا ہے جس عنصر کو وہ بعینہٖ خوشی سمجھتا ہے۔ لہذا رحم جو سب سے سادہ قسم نازک جذبہ کی ہے اُسکے نزدیک خوشی اور رنج کی آمیزش ہے۔

مسٹر شینڈ نے رنج کی توجیہ کی کوشش نہیں کی یا نسل انسانی میں اُسکی تاریخ (ہیڈ) کے سُراغ لگانے کی نہ یہ بیان کیا کہ بے غرضانہ کام کرنے کا اقتضا کہاں سے حاصل ہوا ہے تاکہ وہ معروض کی تلافی مافات کرے یا اُس سے چمٹا رہے اور یہ سب سے اہم سوال ہے کیونکہ یہ اقتضا تمام دوسروں کے لئے کام کرنے (ایثار) کی اصل ہے۔ مسٹر شینڈ نے رنج کو ابتدائی جذبہ اور اُسکے اقتضا کو تسلیم کرلیا ہے محض مغالطہ یہ التماس سوال یا مصادرہ ہے۔ اسکے بعد اثنائے بحث میں شینڈ نے ایک قسم کے رنج یا اندوہ کی موجودگی کو مان لیا ہے اور اس رنج کا یہ اقتضا نہیں کہ معروض برقرار ہو جائے سخت یا تلخ قسم اندوہ اور اسکے مان لینے میں اُسنے ضمناً رنج کا (مولف) یعنے مرکب ہونا بسیط عناصر سے تسلیم کرلیا ہے۔ مسٹر شینڈ کا یہ تسلیم کرنا ایک بامعنی اقرار ہے۔ "رحم کی نزاکت بظاہر تصورات سے پیدا ہے۔ جنکا خروج مصیبت کے دور کرنے کے لئے ہوتا ہے"۔ پس یہی امر تو زیر بحث ہے جسپر میں زور دینا چاہتا ہوں۔ کہ رحم میں ایک عنصر پرورش کے اقتضا اور تحفظ کا ہے اور اسکے ساتھ ہی نازک جذبہ لگا ہوا ہے اور یہی جذبہ خاص رنج میں بھی موجود ہے لیکن یہ بذات خود غم آلود نہیں ہے جیساکہ غم بذات خود ہے لہذا یہ غم نہیں ہے بلکہ اسکے ادنی عناصر سے ہے غمگین جذبہ جس سے مرکب ہوا ہے۔

وہ رائے جو یہاں اختیار کی گئی ہے یعنے رنج کا عنصر رحم میں وہ درد ہے[2] جو ہمدردی سے پیدا ہوتا ہے۔ اور عنصر شیرینی (خوشگواری) کا وہ خوشی ہے جو نازک جذبہ کے اقتضا کی تشفی کے ساتھ ہوتی ہے۔ یہ کہ یہ رائے زیادہ سچی ہے

[1] وصال محبوب سے یہی مراد ہے ۱۲م۔

[2] باب چہارم ملاحظہ ہو۔ مم۔

بہ نسبت دوسری رائے کے میرے نزدیک اسکا ثبوت یہ واقعہ ہے کہ رحم ممکن ہے کہ بالکل خوشگواری سے خالی ہو اور پھر اوسکی اصلی خصوصیت باقی رہے۔ یعنے ایسے رحم کی حالت میں جسکا ابھار بہ سبب کسی سخت مصیبت کے ہو جس کا دفعیہ ہماری قوت سے خارج ہو۔ اس صورت میں روکے ہوئے نازک اقتضا کا رنج ہمدردی کے رنج پر اضافہ ہو جاتا ہے اور رحم بالکل رنج دہ ہو جاتا ہے۔

دوسرا معقول سبب غم کے ابتدائی جذبات سے نہ سمجھنے کا یہ واقعہ ہے کہ غم آلود جذبہ ہر قسم کا فرع ہے ایک منتظم وجدان کے موجود ہونے کی اور فی الواقع نازک جذبہ ہے جسکی تکمیل محبت کے وجدان میں ہوئی ہے اور ہمدردی کی تکلیف نے اُسکو رنج دہ بنا دیا ہے مثلاً اُس صورت میں جبکہ کسی محبوب شئے کو ضرر پہنچے یا اُسکا اقتضا بیکار رہ جائے۔ مثلاً اُس صورت میں جبکہ شئے محبوب مفقود ہو جائے۔ اگر غم پر مقدم ہو محبت کا منتظم وجدان جسمیں میرے نزدیک تنازع کی گنجائش نہیں ہے تو پھر غم کو ابتدائی جذبہ نہیں سمجھ سکتے

## بعض اور جبلتیں جنکا جذبی رجحان زیادہ معروف نہیں ہے

سات جبلتیں جن پر ابتک ہم نے نظر کی ہے وہ ہیں جنکے انبعاث (برانگیختگی) سے متعین ابتدائی جذبات پیدا ہوتے ہیں۔ اُن سات ابتدائی جذبات سے مع حسیات خوشی اور رنج کے (اور شاید حسیات جوش اور افسردگی کے بھی) مرکب ہیں سب یا تقریباً سب (انفعالی) شوقی حالتیں ہیں جنکو عوام الناس جذبات کہتے ہیں اور محاورۂ عام میں اُن کے مقررہ نام ہیں۔ لیکن ان کے ماورا اور بھی انسانی جبلتیں ہیں اگرچہ جذبات کی پیدائش میں ان میں سے بعض کا عمل کمتر ہے مگر اُن کے اقتضا معاشرتی زندگی میں بڑی اہمیت رکھتے ہیں لہذا اُنکا بیان بھی ضرور ہے۔

منجملہ اُن کے جو بہت ہی اہم ہیں ایک جنسی جبلت ہے یعنے جبلت تولید نسل نوعی۔ اسکے اقتضا کی قوت عظیم اور شدت اُس جذبی تحریک کی جو اُسکے

عمل میں لانے کے ساتھ ہے ان کے باب میں کچھ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ایک نقطہ دلچسپی کا اُس کا خاص ربط ماں باپ کی جبلی الفت کے ساتھ ہوتا ہے۔ میرے نزدیک اسمیں کوئی شبہ نہیں کہ یہ ربط مبدء فطرت سے ہے۔ اور علی العموم (سوا نہایت پست مرتبہ کے) جو معروض جنسی اقتضا کا ہے وہ کسی درجہ تک جذبہ نازک کا بھی معروض ہو جاتا ہے۔ حیاتی نفع اس قسم کے ارتباط کا بدیہی ہے۔ یہ اُس تعامل کے لئے راستہ صاف کرتا ہے جو کہ درمیان نر و مادہ کے ہوتا ہے جسمیں درصورت حیوانات (غیر انسان) بھی ایسی وفاداری اور باہمی اخلاص پایا جاتا ہے جو دلوں پر اثر رکھتا ہے اور یہ تعلقات مدت العمر پایدار رہتے ہیں۔

یہ جبلت سب جبلتوں سے بڑھ چڑھ کے انسانوں میں اپنے اقتضا کی عظیم توانائی و جدانیات اور مولف اقتضاؤں کو مستعار دیتی ہے جن میں اس جبلت کو دخل ہے۔ درحالیکہ اسکی نوعی خصوصیت غرق اور غیر مدرک رہتی ہے۔[1] اس خصوصیت پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں ہے ہزارہا ناول اسکی کامل بحث سے بھرے پڑے ہیں۔ کتاب کی اس فصل کے نقطۂ نظر سے خاص اہمیت اس جبلت کی یہ ہے کہ اس سے ایک تصریح ایسی موجود ہے جسکو دن سے کودن ذہن بھی یقین کر سکتا ہے۔ کہ فطرت انسانی اور دوسرے حیوانات میں اتصال اور موالات اور ذاتی اور فعلی مشابہت انسانی اور دوسرے حیوانات کی جبلتوں میں موجود ہے۔

تولید نوعی کے متعلق چند الفاظ جنسی رشک و رقابت اور نسوانی شرم کے باب میں کہنا ضرور ہیں۔ بعض مصنفوں نے ان کو خاص جبلتیں سمجھا ہے لیکن شاید اسکے معقول وجوہ موجود نہیں ہیں۔ رشک اپنے پورے معنے کے اعتبار سے ایک مرکب جذبہ ہے ایک منتظم وجدان کا وجود اسپر مقدم ہے۔ اسکی کوئی وجہ نہیں ہے کہ معاندانہ کردار کسی نر کی جبکہ اسکا رقیب حاضر ہو ضرور نہیں کہ یہ سمجھ لیا جائے

[1] بے شک اُس حد تک جس حد تک اقتضا کی کامل روک نکیجائے۔ مم۔

[2] ضمیمہ کا باب دوم اُس کتاب کے آخر میں ہے جسمیں جنسی جبلت کی پوری بحث موجود ہے۔ مم۔

کہ اس قسم کا مرکب جذبہ یا وجدان پایا جاتا ہے۔ تولید نوعی کی جبلت اور جنگجوئی میں اگر ارتباط تسلیم کر لیا جائے تو اس واقعہ کی توجیہ ہو جاتی ہے کہ نر کا غصہ انسان اور اکثر غیر انسان جانوروں میں فوراً مشتعل ہو جاتا ہے اور اشتعال شدید ہوتا ہے جبکہ جنسی[1] اقتضا کے عمل میں مزاحمت کی جائے اور شاید عظیم قوت اس اقتضا کی کافی توجیہ اس پر بھی کی ہے۔

نر کی موجودگی میں مادہ کے حجاب کی اس سے توجیہ ہو سکتی ہے اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ مادہ میں جبلت تولید نسل کی خود نمائی اور ذاتی خواری (تذلل) کی جبلت سے گہرا ارتباط رکھتی ہے لہذا نر کی موجودگی سے پہلی اور پچھلی دونوں جبلتوں کو تحریک ہو جاتی ہے۔

غذا کی خواہش جو ہم کو بھوک کے وقت معلوم ہوتی ہے اور اسکے ساتھ ہی اسکے قابو میں کر لینے منھ میں لیجانے چبانے اور نگلنے کا اقتضا میرا خیال ہے کہ اسکی جڑ صحیح جبلت میں ہے۔ اکثر جانوروں میں کھانے کے حرکات سچے جبلی کردار کو ظاہر کرتے ہیں۔ لیکن ہم (انسانوں) میں ابتدائی عمر ہی سے اس جبلت میں تجربہ سے تغیر عظیم پیدا ہو جاتا ہے غذا کے وصول اور اس کے صرف دونوں حیثیتوں میں۔ صرف قوی اقتضا باقی رہجاتا ہے جو جبلی حیثیت کو عمل تغذیہ کے ظاہر کرتی ہے۔

آپس میں مل جل کے رہنے کی جبلت (اجتماعی جبلت) انسانی جبلتوں سے ہے جسکی معاشرت میں بڑی اہمیت ہے۔ اسنے اجتماعی صورتوں کے مختلف قالبوں میں ڈھالنے میں بہت شرکت کی ہے۔ شوقی حیثیت اس جبلت کے عمل کی ایسی شدید نہیں ہے نہ اسمیں نوعی تخصیص ایسی ہے کہ اسکا کوئی نام رکھا جاتا۔ یہ جبلت اکثر انواع حیوانات میں ظاہر ہوتی ہے اگرچہ بعض اُن میں سے ذہنی قابلیت کی میزان میں بہت پست مرتبہ رکھتے ہیں۔ اسکے عمل میں جب یہ اپنی

---

[1] جنسی بمعنی نر یا مادہ جہاں جیسا موقع ہو لفظ سیکس کے مقابل اردو میں کوئی لفظ موجود نہیں ہے لہذا جنسی ایک جدید اصطلاح کے طور پر لکھا گیا ہے ۱۲ م۔

سب سے سادی حالت میں ہو ذہن کی اعلیٰ صفتوں کی ضرورت نہیں ہے نہ ہمدردی کی نہ ایک دوسرے کو مدد دینے (تعاون) کی قابلیت کی۔ مسٹر گالٹن نے قدیم بیان خام جبلت کے عمل کا دیا ہے۔ جنوبی افریقہ کے بیل سے دمارالینڈ میں کوئی الفت اپنے ہمجنسوں سے نہیں پائی جاتی بلکہ اُن کی موجودگی کو وہ نہیں دیکھتا جب تک وہ ان میں رہتا ہے لیکن جب گلہ سے اسکو جدا کرلیتے ہیں اُس سے سخت مصیبت کا اظہار ہوتا ہے اور جب تک گلہ میں پھر مل نہیں جاتا چین نہیں لیتا۔ اس حالت میں وہ جلدی کرتا ہے کہ اُنکے درمیان میں گم ہوجائے اور اپنے ساتھیوں کے بدنوں سے حتی الامکان نہایت ہی قریبی انصال چاہتا ہے۔ اس واقعہ میں ہم استجماعی جبلت کا عمل اُسکی کامل بیادگی میں دیکھتے ہیں جدا ہونے سے بےچینی اور گلہ میں سے ایک فرد ہوجانے میں تشفی۔ اسکی منفعت ان جانوروں کے لئے جنکو اور جانور شکار کرلیتے ہیں بدیہی ہے۔

عادت سے اس جبلت کو استحکام ہوتا ہے۔ ہر فرد کسی نہ کسی قسم کی معاشرت (اجتماع) میں پیدا ہوتا ہے اور اسی اجتماع میں اُسکا نشو نما ہوتا ہے دوسروں کے ساتھ رہنا اور جو وہ کرتے ہیں وہی کرنا اُسکی جبلت میں گہری جڑ پکڑ لیتا ہے یہ ایک عام قاعدہ ہے اسکی توضیح اصول ہمدردی کے جذبہ سے ہوسکتی ہے جسکو ہم آیندہ بیان کرینگے۔ جسقدر کثیر تعداد گلہ یا غول کی جسمیں وہ فرد اپنے آپ کو پاتی ہی ہوگی اُسی قدر کامل تشفی اس جبلت کے اقتضا کی ہوگی۔ غالباً جبلت کی اسی خصوصیت کی وجہ سے کہ استجماعی حیوانات متعدد انواع کے اکثر ایسے اجتماع کے ساتھ رہتے ہیں جو باہمی تحفظ یا کسی اور قسم کا فائدہ اٹھانے کی ضرورت سے کہیں زیادہ ہوتا ہے۔ شمالی امریکہ کے مسافر دریافت کے زمانہ کے قریب بیان کرتے تھے کہ جنگلی بھینسے بعض اوقات بہت ہی عظیم غول میں دیکھے جاتے ہیں جس سے تمام جنگلی چراگاہ کئی کئی میل تک ہر طرف سیاہ نظر آتا ہے۔ اسیطرح بعض اقسام بارہ سنگوں کی اور بعض اقسام کے پرند ایک ساتھ شریک ہوکے اجتماع عظیم کے ساتھ ایک جگہ سے دوسری جگہ نقل و حرکت کرتے ہیں۔

اگرچہ قدیم وحشی انسان کی معاشرت کی صورت کے باب میں بہت اختلاف ہے

بعض کا رجحان اس رائے کی طرف ہے کہ یہ ایک عظیم غیر مرتب غول ہوتا تھا دوسروں کا یہ خیال (اور مظنہ ہے کہ ایسا ہی ہو) کہ نسبتہ چھوٹے چھوٹے گروہ تھے جنھیں قریبی رشتہ دار ہوتے تھے۔ لیکن تمام علمائے علم الانسان اس امر پر اتفاق رکھتے ہیں کہ قدیم وحشی انسان کسی حد تک عادتاً اجتماعی تھے اور قوت اس جبلت کی جو شایستہ انسانوں میں ابتک موجود ہے وہ اسی رائے کی تائید میں ہے۔

اجتماعی جبلت بھی اس کلیہ سے مستثنیٰ نہیں ہے کہ انسانی جبلتوں میں صلاحیت عارضی غیر معتدل افراط نمو[1] کی ہے جسکی متابعت سے اُن کے جذبات اور اقتضاءات بہت شدت کے ساتھ نمودار ہوتے ہیں۔ یہ حالت امراض ذہنی کے اطبا میں اگورا فوبیہ[2] کے نام سے مشہور ہے۔ یہ حالت اس جبلت (اجتماعی) کے سقیمانہ افراط سے پیدا ہوتی ہے۔ مریض تنہا رہنا نہیں چاہتا۔ خالی کشادہ مقام سے نہ گذرے گا اور یہ چاہتا ہے کہ ہر وقت اُسکے گرد و پیش انسانوں کا مجمع رہے بلکہ معتدل طبیعت کا انسان بھی بقول پروفیسر جیمس "تنہائی سب سے سخت مصیبت ہے قید تنہائی ایک قسم کا عذاب ہے شایستہ ممالک میں اسکو اختیار کرنا نہایت ظالمانہ اور خلاف فطرت انسانی ہے۔ ایسے شخص کے لئے جو کسی ویران جزیرے میں تنہا رہا ہو انسان کے نقش قدم کا دیکھنا یا دور سے انسانی صورت کا نظر آنا ایک ولولہ انگیز تجربہ ہے[3]"

شایستہ جماعتوں میں اس جبلت کے عمل کی شہادت ہمکو ہر موقعہ پر ملتی ہے۔ چند خاص الخاص اور عموماً اعلیٰ درجہ کے تعلیم یافتہ اشخاص کے ماوراسب کے لئے سیر و تفرج کی اصلی شرط یہ ہے کہ مجمع کے افراد سے وہ بھی ایک ہوں۔ روزانہ تفریح کے لئے ہر شہر کے رہنے والے شام کے قریب باہر نکل جاتے ہیں

---

[1] کسی عضو کا بہ سبب ریشہائے عناصری کے بڑھ جانے یا اعتدال سے زیادہ بڑھ جانا ۱۲

[2] اگورا فوبیہ دو یونانی لفظوں سے مرکب ہے اگورا بمعنی بازار اور فوبیہ خوف ایک قسم کا جنون ہے جو اس مرض میں مبتلا ہوتا ہے وہ کھلے ہوئے مقامات بازار پارک میں جانے سے ڈرتا ہے ۱۲ م

[3] دیکھو پروفیسر جیمس کی کتاب علم نفس - ۴۳

اور ایسی سڑکوں پر گشت کرتے ہیں جہاں مجمع کثیر ہو۔ دریا کے کنارے۔ اکسفرڈ اسٹریٹ اولڈ کنٹ روڈ پر۔ یا کوئی ادنیٰ موقعہ سیر و تفریح کا[1] مثلاً کسی شاہزادہ کی سواری کا ریلوے اسٹیشن سے پیرس شو کو جانا۔ سڑک کے دونوں جانب تماشائیوں کا ہجوم ہو جاتا ہے اور گھنٹوں ہزارہا آدمیوں کا مجمع رہتا ہے۔ حالانکہ یہی لوگ خاص پرنس کے دیکھنے یا پیرس شو کے لئے چند قدم بھی نہ چلتے بشرطیکہ اگر مجمع عام نہ ہوتا۔ چند مختصر تعطیلوں میں کام کرنے والے مزدور شہر اور اطراف شہر سے ایک ایسے مقام پر جمع ہو جاتے ہیں جہاں انکے ساتھیوں کا ہجوم ہے۔ یہی جبلت ہے جو کسیقدر اونچے سطح پر عمل پیرا ہوتی ہے کہ لاکھوں اشخاص کرکٹ یا فٹبال کے دیکھنے کو جمع ہو جاتے ہیں نیم روزہ تعطیل کے موقعہ پر۔ اس قسم کے ہجوم سے استجماعی جبلت کی زیادہ تشفی ہوتی ہے بہ نسبت بیکار سڑکوں پر گھومنے کے اس لئے کہ جملہ ارکان انکی جماعت کے ایک ہی مقصد سے فراہم ہوئے ہیں۔ سب کے جذبات یکساں ہوتے ہیں سب ایک ساتھ شور تحسین بلند کرتے ہیں اور ایک ساتھ تالیاں بجاتے ہیں۔ یہ خیال لغو ہے کہ ہر شخص کو محض کھیل سے دلچسپی ہے اور اس دلچسپی کیوجہ سے ایسا کثیر مجمع ہوا ہے۔ کیا تماشائیوں کا آنا دس ہزار فٹبال کے تماشائیوں کا اس تنہا شخص کو پہنچتا اگر ہر شخص تنہا مجمع سے جدا ہو کے صرف کھیلنے والوں کو دیکھتا۔ تعلیم یافتہ بھی اجتماع کی دلفریبی سے آزاد نہیں ہیں۔ کون ہے جو منیش ہوس کے چوراہے پر کھڑا ہو یا چیپ سائیڈ کیطرف گذر رہا ہو اسکو یہ امر محسوس نہوا ہو؟ کسقدر کم وہ لوگ ہیں جو رات کے وقت ٹیمس کے پشتہ کی تنہائی کو گو کہ وہ شاعرانہ رموز سے مالامال ہے۔ ساحل کے ہجوم پر جو سو قدم کے فاصلے پر ہے ترجیح دے! ہم تعلیم یافتہ عموماً اپنے دل میں کہتے ہیں جب ہم ہجوم کی دلفریبی سے مغلوب ہوتے ہیں کہ ہم عوام الناس کی حیات سے عاقلانہ دلچسپی لیتے ہیں لیکن یہ عاقلانہ دلچسپی برائے نام ہے اسکی تہ میں درحقیقت قدیم جبلت کا زبردست اقتضا اپنا کام کر رہا ہے۔

[1] لندن کی تفریح گاہوں کے نام ہیں مثلاً حیدرآباد میں حسین ساگر کا کنٹا۔

اس جبلت کی موجودگی اگرچہ بہت قوی ہو مگر ضمناً اسکا یہ مفہوم نہیں ہے کہ طبیعت میں ملنساری ہے۔ اکثر اشخاص لندن میں ہیں جو نہایت خلوت پسند ہیں اور میل جول سے بھاگتے ہیں پھر بھی وہ شہر کی گنجان آبادی سے دور سکونت رکھنا دشوار سمجھتے ہیں۔ ایسے لوگ سٹر گالٹن کے بیلوں کیطرح میل جول سے وحشت کرتے ہیں حالانکہ انکی جبلت بھیڑ یا دھسان ہے۔ اور اس سے اس واقعہ کی مثال ملتی ہے کہ ہرچند ملنساری کی بنیاد میں اجتماعی جبلت داخل ہے لیکن یہ ایک پیچیدہ تر اور کامل تر رجحان ہے۔ چونکہ ملنساری اس پیچیدہ تر رجحان کا ایک عنصر ہے لہذا اس سے تعلیم یافتہ طبقوں کی بھی تفریح کی صورتیں متعین ہوتی ہیں۔ دراصل شادمانی کے ساز و سامان کی جز و عظیم یہی جبلت ہے مثلاً وہ مسرت جو ہم کو تھیٹر میں جانے یا محفل رقص و سرود میں شریک ہونے یا کسی لکچر (درس) کی شرکت یا اسی قسم کی دعوتوں اور ضیافتوں سے ہوتی ہے۔ جب کوئی شخص کسی اچھے تھیٹر میں بیٹھتا ہے جسکی سب کرسیاں آدمیوں سے بھری ہوئی اور سب ایک آواز ہوکے نعرۂ تحسین بلند کریں تو کیسی طبیعت خوش ہوتی ہے بہ نسبت اسکے کہ آدھی کرسیاں خالی پڑی ہوں! اس جبلت نے کل عہدوں میں جو اہم معاشرتی اثرات پیدا کئے ہیں اسپر ہم آیندہ ایک باب میں غور کرینگے۔

دو اور جبلتیں جنکی معتد بہ اہمیت معاشرت میں ہے بیان کی مقتضی ہیں۔ اقتضا فراہم کرنے اور ذخیرہ رکھنے مختلف اشیاء کا کسی نہ کسی صورت میں تمام انسانوں میں پایا جاتا ہے اور یہ کسی حقیقی جبلت کے سبب سے ہوتا ہے۔ یہ اکثر جانوروں میں بھی موجود ہے مگر ان بھی کے ساتھ بغیر محض بے کسی نظم و ترتیب کے اس سے ایک خام جبلت کے آثار پیدا ہیں اور مثل اور جبلی اقتضاءات کے اس میں صلاحیت فاسد افراط کی ہے۔ جب خفیف صورت میں ہو جیسے جمع کرنے کا جنون۔ اور جب اس میں افراط ہو تو ہمکل ہو جاتا ہے۔ یا چوری کا جنون

---

ا ہاتھ لپکاپن بعض شخصوں میں یہ لت ہوجاتی ہے کہ لوگوں کی آنکھ بچا کے کار و بیکار چیزیں اٹھا کے چھپا لیتے ہیں۔ چوری میں اور اسمیں یہ فرق ہے کہ چوری خاص مقصد سے کیجاتی ہے تاکہ لوگوں کے مال یا قیمتی اشیاء کو

مثل اور جبلتوں کے اسکی پختگی طبیعی ہوتی ہے اور اس پر تربیت موثر نہیں ہے۔ شمار واعداد کی تحقیقات سے معلوم ہوا ہے کہ ایک کثیر تعداد بچوں کی ہے جن میں سے بہت ہی کم ایسے ہوں گے جو بالغ ہونے تک کسی نہ کسی قسم کے اشیاء کا ذخیرہ نہیں کرلیتے۔ عموماً اس ذخیرہ کا کوئی خاص مقصد نہیں ہوتا۔ ایسی فراہمی بلاشک ابتدائی حال میں جبلت اکتساب کی پختگی کی جہت سے ہوتی ہے۔

بظاہر ہم اسکے بھی مجاز ہیں کہ انسان میں تعمیر کی جبلت کو تسلیم کرلیں۔ بچوں کے کھیلوں میں اس جبلت کے اقتضائی اکثر کارگذاریاں ظاہر ہوتی ہیں اور بہت شائستہ اور مہذب بالغ انسانوں میں بھی یہ جبلت باقی رہجاتی ہے اگرچہ جمہوری حالات سے اسکی وسعت محدود ہی رہتی ہے۔ ہم میں سے اکثر میں کسی چیز کے بنا لینے سے ایک واقعی تشفی اور مسرت پیدا ہوتی ہے۔ اس تشفی کو اس چیز کی قیمت یا نفع سے کوئی سروکار نہیں ہوتا محض کسی چیز کے بنانے کی خواہش جبیں اس جبلت کی اصل ہے جملہ انسانی تعمیرات (مصنوعات) کی اصل ہے ایک مٹی کے گھروندے سے لیکے مجموعہ قوانین کا وضع کرنا جسکا نظم مابعدالطبیعی اصول پر ہو اسی جبلت کی بدولت ہے۔

یہ جبلتیں جو اوپر مذکور ہوئیں مع چند کمتر درجہ کی جبلتوں کے مثلاً وہ جبلت جس کا اقتضا رینگنا اور چلنا ہے۔ یہی وہ سب جبلتیں ہیں انسان کے ذہن کی ساخت میں جنکی ہم کو معرفت ہوسکتی ہے۔ ایک غیر محدود تعداد جبلتوں کی بلا وجہ توجیہ مان لینا نفسیات کے مسائل کے حل کرنے کا ایک سہل اور پیش پا افتادہ طریقہ ہے اور یہ ایسی غلطی ہے جو اس غلطی سے (جو اسکے مقابل ہے یعنے جملہ جبلیات کا انکار) کچھ کم نہیں ہے۔ کیا ہم نے اکثر یہ نہیں سنا کہ انسان میں ایک مذہبی جبلت ہے! رینن کہتا ہے کہ مذہبی جبلت انسان میں ایسی ہی فطری ہے جیسے چڑیوں میں گھونسلا بنانا۔ اور اکثر مصنفوں نے لکھا ہے کہ مذہبی جبلت

---

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ اپنے تبعد میں لائیں اس لئے اس میں کوئی مقصد اور دوراندیشی شامل نہیں ہے محض ایک بڑی جبلت ہو اسکو جنون کہنا زیادہ موزوں ہے ۱۲ م

ملہ اکثر بچے کاغذ پر پنسل یا قلم سے ایک لکیر کھینچ کے خوش ہو جاتے ہیں اور سر اونچا کرکے مسکراتے یا ہنستے ہیں اور لوگوں کو اپنی کارستانی دکھاتے ہیں اور اسنے گویا داد طلب ہوتے ہیں۔ ۱۲ م

ذہنِ انسان کی اساسی صنفوں میں ہے۔ لیکن ہم اگر مسئلہ ارتقاء انسان حیوانی موزونات سے تسلیم کرتے ہیں تو ہم مجبور ہونگے کہ مذہبی جذبات اور اُسکے اقتضاءات کے مبدء کو ایسی جبلتوں میں تلاش کریں جنکی نوعیت مذہبی نہیں ہے۔ اور مذہبی جذبات کے حالات پر غور کرنا اور اُسکے آثار اور رجحانات کا ملاحظہ سے بھی ایسی ہی تلاش کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ کیونکہ یہ صاف ظاہر ہے کہ مذہبی جذبہ ایسی بسیط اور نوعی قسم نہیں رکھتا جو کسی ایک جذبہ کے ساتھ مشروط ہو بلکہ چند جبلتوں کے باہمی عمل کا ایک بہت پیچیدہ اور بوقلمون نتیجہ ہے جسکے ظہور میں متضاد امور ہیں جو ایک دوسرے سے ایسا اختلاف رکھتے ہیں جیسے نور اور ظلمت تخئیل اور عقل نے جس درجہ کی اور جس قسم کی رہنمائی کی ہے یہ نتائج اوسی کے موافق ہیں۔

ان چند برسوں میں تقلید ہمدردی اور کھیل کی جبلتوں کے باب میں بہت کچھ لکھا گیا ہے اور ان جبلتوں کو بطور اصول مسلمہ موضوعہ تسلیم کر لینے میں کسی قسم کا تعرض نہیں کیا گیا۔ مگر میں فصلِ آیندہ میں ثابت کروں گا کہ ان کے تسلیم کر لینے کی کوئی معقول وجہ موجود نہیں ہے کیونکہ جملہ کردار جو ان تین مانی ہوئی جبلتوں سے منسوب ہے اُسکی توجیہ دوسرے طور سے ہوسکتی ہے۔

پروفیسر جیمس ایک جبلت ہماہمی یا رقابت کی تسلیم کرتے ہیں لیکن اس تسلیم کرنے کی معقولیت میں مجھکو کلام ہے۔ یہ ممکن ہے کہ جو کردار اس جبلت سے منسوب کیا جاتا ہے اُسکی توجیہ اس طرح ممکن ہے کہ تنازع اور خودنمائی یا خودسری سے اُسکی پیدایش تصور کیجائے۔ میرے خیال میں ایسے جبلت کی موجودگی کا عالم حیوانات غیر انسان میں تجویز کرنا دشوار ہوگا۔ مگر مابعد کے باب میں انسانی جبلت تقابل (ہماہمی) کے خاص مقام اور مبدء کے بارے میں ایک اشارہ کیا جائیگا۔

---

۱؎ صفحہ ۳۰۲ ملاحظہ ہو ۱۲۔

# بابِ چہارم

## بعض عام یا غیر نوعی پیدائشی رجحان

اس باب میں ہم ذہن انسانی کے بعض پیدائشی رجحانات پر غور کرینگے جنکی معاشرت میں بڑی اہمیت ہے وہ بعض اوقات جبلتوں کے انواع سے منسوب سمجھے جاتے ہیں لیکن بہتر تقسیم یہ ہے کہ انکو جبلی رجحانات سے علیحدہ رکھیں۔ کیونکہ ہم نے دیکھا کہ کوئی جبلت خواہ کیسا ہی عظیم تغیر ذہن کی تکمیل سے باعتبار اُسکے شرایط تحریک یا اُن افعال کے ہوا ہو جنمیں اس جبلت کا ظہور ہوتا ہے لیکن ہر طور وہ اپنے اصلی اور مستقل مرکزی لب (مغز) کو باقی رکھتی ہے یہ لب یا مرکزی حصہ پیدائشی میلان کا ہے جسکی تحریک ایک انفعالی (شوقی) حالت گویا نوعی صفت کے جذبہ کو متعین کرتی ہے اور اِس اقتضاء کا رُخ کسی خاص مقصد کی جانب ہوتا ہے۔ اور جن رجحانات پر اِس باب میں غور کیا جائیگا وہ کوئی نوعی خصوصیت نہیں رکھتے بلکہ اُنکی ماہیت عمومی اور اوسکے پہلو متعدد ہوتے ہیں۔ مثلاً غور کرو تقلید کے رجحان پر۔ اسکے کام کرنے کے طریقے جنمیں اِس رجحان کا ظہور ہوتا ہے اور وہ موضوعی[*] (ذہنی) حالت جو اِسکو لازم ہے اسمیں ایسے ہی اختلافات ہوتے ہیں جتنے وہ اشیاء یا افعال مختلف ہیں جنکی تقلید یا نقل آتاری جاسکتی ہے۔

### ہمدردی یا جذبات کی ہمدردانہ ترغیب

تین جعلی جبلتیں (یہ لفظ اُن کے لئے بہت مناسب ہے) اشارہ تقلید اور

---

[*] فلسفہ کی اصطلاح میں موضوع ذہن کے لئے اور معروض خارج کے لئے مستعمل ہے۔ موضوعی اور معروضی کے مقام پر قدیم اصطلاح ذہنی اور خارجی ہے ۱۲م

ہمدردی[3]۔ یہ تینوں باعتبار اپنے اثرات کے قریبی ارتباط رکھتے ہیں کیونکہ ہر صورت میں وہ طریق عمل جن میں ان خصلتوں کا ظہور ہوتا ہے کم سے کم دو شخصوں کا تعامل شامل ہے جن میں سے ایک موثر اور دوسرا متاثر ہوتا ہے اور ہر صورت میں نتیجہ عمل یہ ہے کہ موثر اور متاثر کے فعل اور ذہنی حالت میں کسی درجہ تک مشابہت ہو۔ انسانوں اور دوسرے جانوروں کی جملہ معاشرتی زندگی میں تین صورتیں ذہنی تعامل کی ہیں جنکی اہمیت اساسی ہے۔ ذہنی تعامل کے یہ طریقے ارتسام اور قبولیت ارتسام کے خصوصاً ذہنی طریق عمل کی شعوری حیثیت کو شامل ہوسکتے ہیں یا انکی انفعالی (شوقی) یا طلبی حیثیت کو۔ پہلی صورت میں جب کوئی احضار تصور یا یقین موثر کا براہ مستقیم متاثر میں ویسے ہی احضار یا تصور یا یقین کو پیدا کرتا ہے اسکو اشارہ کہتے ہیں جبکہ ایک شوقی یا جذبی تحریک موثر میں ویسی ہی شوقی یا جذبی تحریک متاثر میں پیدا کرے یہ طریق عمل ہمدردی کا ہے یا ہمدردانہ ترغیب جذبہ یا حسیت کی ہے۔ جبکہ نہایت نمایاں نتیجہ تعامل کا یہ ہو کہ متاثر سے موثر کے حرکات بدنی کا صدور ہو تو اسکو ہم محاکات (تقلید) کہتے ہیں۔

ایم ٹارڈی[1] اور پروفیسر بالڈون[2] نے تقلید کو سب سے اہم معاشرتی طریق عمل تجویز کیا ہے اور بالڈون مثل اور معاصر مصنفوں کے اسکو جبلت تقلید (محاکات) سے منسوب کرتا ہے۔ لیکن تقلیدی فعل پر کامل غور کرنے سے ثابت ہوتا ہے کہ انکی قسمیں مختلف ہیں اور مختلف اصناف ذہنی کے طریق عمل سے اسکا صدور ہوتا ہے اور کوئی انمیں سے کسی خاص جبلت تقلید سے منسوب ہونے کے قابل نہیں ہے اکثر ان میں سے ہمدردی سے اور دوسرے اشارہ سے صادر ہوتے ہیں۔ ہم کو چاہئے کہ اولاً ہمدردی اور اشارہ پر غور کریں اور جب انکی تعریف کماحقہ کرلیں تو پھر فعل تقلیدی کے اقسام پر نظر ڈالیں۔

ہمدردی بعض مصنفوں نے یہ تجویز کیا ہے کہ ہمدردی ایک خاص جبلت سے

---

[1] کتاب التقلید مطبوعہ پاریس ۱۹۰۴ء۔
[2] کتاب تکمیل ذہن و "ترجمانی معاشرتی و اخلاقی"۔

منسوب ہے۔ بلکہ پروفیسر جیمس کو محاورۂ عام کے استعمال لفظ سے دھوکا ہوگیا وہ کہتے ہیں کہ "ہمدردی ایک جذبہ ہے"[1]۔ لیکن وہ اصول ماقبل کے باب میں قائم کئے گئے ہیں وہ ہم کو ان میں سے کسی ایک رائے کو بھی قبول کرنے کے مانع ہیں لفظ ہمدردی محاورۂ عام میں اس معنے کے لئے مستعمل ہے کہ اُس شخص پر عنایت کی نظر ہو جس سے ہم ہمدردی کرتے ہیں۔ لیکن ایسی ہمدردی صرف ایک مخصوص اور پیچیدہ (مرکب) صورت ہمدردی کے جذبہ کی ہے اگر لفظوں کا عام اور صحیح مفہوم لیا جائے بنیادی اور ابتدائی صورت ہمدردی کی ٹھیک ٹھیک وہ ہے جو لفظ کے معنے سے پیدا ہے یعنے کسی کے ساتھ دکھ اٹھانا کسی حس یا جذبہ کا اُس حالت میں اور اُسی سبب سے محسوس ہونا جبکہ ہم دیکھتے ہوں کہ دوسرے اشخاص یا مخلوقات سے ویسے ہی حس یا جذبہ[2] کا ظہور ہو رہا ہے۔

ہمدردانہ ترغیب جذبہ کی نہایت سادہ اور یقینی انداز سے اکثر بلکہ غالباً جانوروں سے جو ایک گلہ یا غول میں رہتے ہیں ظاہر ہوتی ہے۔ اور اس کا سمجھنا آسان ہے کہ یہ ہمدردی اُن کو (تنازع للبقا) کی کوشش میں کس قدر مدد دیتی ہے۔ ایک سب سے واضح اور عام مثال خوف کا پھیلنا اور اسکے اقتضا فرار کا ظہور ہے کسی گلہ یا غول میں۔ اکثر اجتماعی حیوانات جب بھڑک جاتے ہیں تو ایک قسم کا شور کرتے ہیں جو گویا اُن کے خوف کی فریاد ہے۔ جب یہ فریاد کوئی ایک اُن کے ساتھیوں سے بلند کرتا ہے تو ساتھیوں میں فرار کے اقتضا کو فوراً تحریک ہوتی ہے جہاں تک یہ آواز پہنچتی ہے پورا گلہ یا غول یا جھنڈ سب ایک ہو کے شخص واحد کی طرح اڑ جاتے ہیں۔ یا ایک گروہ اجتماعی شکاری جانوروں کا کتے بھیڑئے کسی شکار کا سراغ پاتے ہیں یا دیکھ لیتے ہیں اور اسکا تعاقب

---

[1] کتاب مذکور باب دوم صفحہ ۴۱۰۔

[2] اس حقیقت کو ہربرٹ اسپنسر نے (اپنی کتاب اصول علم نفس میں) صاف صاف بیان کیا ہے۔ اور پروفیسر بین نے اسکی معرفت حاصل کی ہے لیکن ہم ملاحظہ کر چکے ہیں کہ بین اسکو برقرار نہ رکھ سکے اور خلط بحث کر دیا۔

کرتے ہیں اُسوقت میں ایک خاص آواز سے بھونکتے ہیں جس سے اُس کے ساتھیوں میں بھی ویسی ہی جبلت کا ظہور ہوتا ہے تعاقب کرنے لگتے ہیں اور اسی طرح شور کرتے ہوئے پہلے کے پیچھے ہو لیتے ہیں۔ یا دو کتے جب غراتے یا لڑتے ہیں فوراً وہ سب کے سب جو آواز سنتے ہیں یا دکھائی دیتے ہیں بھڑ جاتے ہیں اور اُن سے تمام علامات غضب کے نمایاں ہوتے ہیں۔ یا ایک جانور گروہ میں کسی غیر مانوس چیز کو دیکھ کے ٹھٹک جاتا ہے اور تعجب سے اُس نئی چیز کو دیکھتا ہے فوراً اُس کے ساتھی بھی اگرچہ وہ چیز اُن کو نہ دکھائی دے استفساری علامت کا اظہار کرتے ہیں اور اُس چیز کی آزمائش کے لئے سب کے سب اکٹھا ہو جاتے ہیں۔ ان جملہ صورتوں میں ہم یہ مشاہدہ کرتے ہیں کہ ایک جانور کی کردار سے جبکہ اُسکی جبلت کو تحریک ہوئی ہو فوراً اُس کے ساتھیوں میں بھی ویسے ہی کردار کے لئے برانگیختگی ہوتی ہے۔ جب وہ آثار اس تحریک کے اپنے ساتھی میں دیکھ لیتے ہیں۔ ہم کو بہ مشکل اس میں شک کرنے کی گنجائش ملیگی کہ ہر ایسی صورت میں جبلی کردار کے ساتھ مخصوص جذبہ اور اُسکے اقتضا کا حس موجود نہیں ہوتا۔

اس خام قسم کی ہمدردی ایک ایسا پیوند ہے جو حیوانی معاشرت کو جوڑے ہوئے ہے جس سے جملہ ارکان رفاقت میں ایک نظم و ترتیب ہے اور باوصف عقل نہونے کے بھی اُن کو کچھ ابتدائی فائدے معاشرتی حیات کے حاصل ہو جاتے ہیں۔

یہ کس طرح ہوتا ہے کہ جبلی کردار سے ایک جانور کے ویسی ہی کردار کی تحریک اُس کے ساتھی میں ہوتی ہے؟ اس سوال کا کوئی قابل اطمینان جواب ابتک تجویز نہیں ہوا ہے۔ اگرچہ اس قسم کے کردار کا بیان اور اُسپر بحث اکثر ہو چکی ہے۔ چند ہی سال پیشتر تک صرف یہ جواب کافی سمجھا جاتا تھا کہ جبلت کے باعث سے ایسا ہوتا ہے۔ لیکن آج اس جواب سے ہماری تشفی یہ مشکل ممکن ہے۔ میرے نزدیک واقعات ہم کو مجبور کرتے ہیں کہ ہم تسلیم کریں کہ اجتماعی جانوروں میں ہر خاص جبلت کے لئے ایک اور اکی اندرونی راستہ

(یا مدخلی حصہ بطور ایک ظرف) کے ہے جسیں صلاحیت قبول اور تصرف کی ہے کہ اُسی نوع کے دوسرے جانوروں کے حسی ارتسامات پر جو اسی جبلت کے ظہور سے ہوتے ہیں تاثیر کرے۔ یعنے مثلاً خوف کی جبلت ماورا اوروں کے ایک مخصوص اور اکی اندرونی راستہ رکھتی ہے اور اُسکے ظرف میں دوسرے جانوروں کی فریاد سے تحریک ہوتی ہے۔ جنگجوئی کی جبلت ایک اور اکی ظرف رکھتی ہے جس میں دوسرے جانوروں کے غصّہ سے چنگھاڑنے کے باعث سے تحریک ہوتی ہے۔

انسانی ہمدردی کی جڑیں بھی اسی کے مشابہ جبلی میلانات کی خصوصیتوں میں ہیں جنکے مقامات مدخلی جانب میں ہیں بچپن میں ہمدردی کا جذبہ تقریبًا بالکلیہ ایسی ہی سادی قسم کا ہے۔ اور تمام عمر ہم میں سے اکثر بلا واسطہ دوسرے بنی نوع کے حسی اظہارات کا جواب دیتے رہتے ہیں۔ یہ ہمدردی کی ترغیب جذبہ اور حس کی بچوں میں مشاہدہ کرنا چاہئے ایسی عمر میں جبکہ وہ جذب وحس کے اظہارات کا مفہوم نہیں سمجھ سکتے جو جوابی عمل کے اشتعال کا باعث ہو۔ شاید وہ اظہار جس کا جواب وہ سب سے پہلے دیتے ہیں وہ دوسرے بچوں کے رونے کی آواز ہے۔ تھوڑی ہی دیر کے بعد مسکرانے لگتے ہیں جو کہ اظہار مسرت کا ہے اور اُنکا مسکراتا ہوا بشرہ دوسروں کے مسکرانے کا باعث ہوتا ہے۔

ان سب کے بعد استفساری حالت (تعجب) اور حسب رائے مصنف غضب (غصّہ) کی اطلاع دہی براہِ مستقیم ایک بچے سے دوسرے کو ہوتی ہے۔ ہنسی مشہور ہے کہ فورًا ایک سے دوسرے میں متعدی ہوتی ہے عمر بھر یہی ہوتا ہے اور یہ اگرچہ درحقیقت جبلی اظہار نہیں ہے لیکن اس سے ایک عمدہ مثال ہمدردی کی ترغیب کی ملتی ہے جو کہ انفعالی (شوقی) حالت ہے۔ یہ فوری اور بلا مزاحمت جوابی حالت دوسروں کے جذبی اظہار سے بچپن کی بڑی دلفریبیوں سے ہے۔ وحشی نسل کے بچوں میں خصوصیت کے ساتھ اسکا عمدہ اظہار ہوتا ہے (خصوصًا شاید حبشی نسل میں) اسی کے وجہ سے اُن میں عجیب دلکشی ہوتی ہے۔

بالغ انسان اِس ہمدردانہ جوابی عمل میں مختلف درجے رکھتے ہیں لیکن

شاذ و نادر ہی ایسا ہوگا کہ یہ حالت بالکل ہی مفقود ہو بشاش بشرے کو دیکھ کے ہم کو فرحت ہوتی ہے۔ افسردہ یا بجھے ہوئے تیوروں سے اگر کوئی مجمع خوشحال ہو تو اسپر بھی افسردگی[1] چھا جاتی ہے۔ جب ہم دوسروں کے درد آمیز جذبہ کا مشاہدہ کرتے ہیں تو ہم کو ہمدردی کے درد کا حس ہوتا ہے۔ جب ہم کسی ہول زدہ کو دیکھتے ہیں یا اونکا خوف سے چیخنا سنتے ہیں تو ہم کو بھی خوف کا حس ہوتا ہے اگرچہ اُن کے خوف کا باعث معلوم ہو یا ہم پر اُس خوف کا اثر ہو۔ غصہ سے غصہ آتا ہے۔ استفساری نظر سے کسی راہگیر کا کسی شئے کو دیکھنا ہم میں بھی یہ حالت پیدا کر دیتا ہے نازک جذبہ (شفقت) کا اظہار ہم سب پر تاثیر کرتا ہے چنانچہ ہم کہتے ہیں (آدمی کا دل ہے پتھر نہیں ہے) ایک نرم و نازک رگ (رشتہ) ہمارے دلوں[2] میں ہے۔ المختصر ابتدائی عظیم

---

[1] ایک مشہور فارسی شعر میں اس مضمون کو خوب بیان کیا ہے۔

در محفلِ خود راہ مدہ ہمچو منے را
افسردہ دل افسردہ کند انجمنے را

[2] سعدیؒ نے اس مضمون کو خوب ادا کیا ہے فرماتے ہیں۔

بنی آدم اعضائے یک دیگر اند
کہ در آفرینش زیک جوہر اند
چو عضوے بدرد آورد روزگار
دگر عضوہا را نماند قرار

کیا اچھا فلسفہ ہے جس طرح ایک انسان کا بدن ایک نظام آلی ہے اور آپس میں ایسا تعلق ہے کہ جب اس نظام کا کوئی حصہ متاذی ہوتا ہے تو کل نظام میں بے چینی پھیل جاتی ہے اسیطرح اجتماع انسانی بھی گویا ایک نظام آلی ہے جسکے اعضا افراد انسان ہیں جب ایک فرد کو ان میں سے کوئی الم پہنچتا ہے کل اعضا یعنے افراد متالم ہوتے ہیں جو قریب ہوں اونکو زیادہ اور بعید کو کم ٹھیک بدن کی تمثیل ہے غور کرو ۱۲م

[3] ان سطروں کے لکھنے کے تھوڑی دیر کے بعد میں نے ایک بچہ کو گود میں لیا اندھیری رات تھی

جذبے جو خاص جسمانی اظہارات رکھتے ہیں جنہیں کسی شبہ کی گنجایش نہیں ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہیں قابلیت برانگیختگی کی ہے فوری ہمدردانہ جواب کی حیثیت سے۔ پس اگر وہ رائے جو یہاں اختیار کی گئی ہے صحیح ہو تو ہم کو مثل دوسرے مصنفوں کے یہ کہنا چاہئے کہ ہمدردی کی موجب ایک جبلت ہے بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ ہمدردی کی بنیاد ہر جبلی میلان کے انفعالی ظرف کی مخصوص صلاحیت میں ہے۔ ایسی صلاحیت جو ہر جبلت کو متحرک ہو جانے کے قابل کر دیتی ہے اس حالت میں جبکہ دوسرے شخصوں میں اسی جبلت کی تحریک کے جسمانی اظہارات کا ادراک ہوا ہو۔

گذشتہ صفحات میں کہیں بیان کیا گیا ہے کہ اس ابتدائی ہمدردی کے مفہوم میں اعلیٰ درجہ کی خلقی صفات داخل نہیں ہیں۔ ایسے اشخاص ہیں جنہیں ہمدردی دوسروں کے ساتھ باعتبار اس حس کے بہت اعلیٰ درجہ کی ہوتی ہے۔ کسی کا دکھ دیکھ کے سخت تکلیف و رنج اور خوشی دیکھ کے راحت لیکن یہ لوگ بہت ہی خود غرض ہیں اور جو تکلیف دیکھتے ہیں اس کے دفع کرنے کی یا خوشی کو بڑھانے کی ادنیٰ کوشش بھی نہیں کرتے۔ اگرچہ اس رنج و خوشی کا پرتو ان میں بھی موجود ہے۔ انکی ہمدردانہ حسیت انکو مصیبت زدہ لوگوں کے ساتھ میل جول سے باز رکھتی ہے وہ ایسی کتابیں نہیں دیکھتے جنہیں مصیبت کا بیان ہو نہ ایسے منظر کو دیکھتے ہیں وہ ہمیشہ خوش باش بے پروا اشخاص سے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ وہ کھڑکی کے باہر دیکھ رہا تھا۔ اس اثنا میں بجلی چمکی جسکی چمک سے آنکھیں چوندھیا جائیں اور چند ثانیوں کے بعد زور سے کڑک ہوئی۔ بجلی کی چمک سے بچی خوش ہوئی لیکن پہلی ہی گرج سے بچی سہم کے چیخنے لگی۔ چیخ کے سنتے ہی مجکو لمحہ (سکنڈ کی ایک کسر) بھر کے لئے خوف کا حس ہوا جو ایسا ہولناک تھا کہ اگر میں جہنم کی تمام ہیبت سے ڈرایا جاتا تو اتنا ہی ڈرتا۔ جب میں تنہا ہوتا ہوں تو گرج سے مجھکو کچھ بھی اضطراب نہیں ہوتا۔ یہ سانحہ دو امر بخوبی ثابت کرتا ہے۔ اولاً ہمدردی سے ترغیب جذبہ کی دوسرے کے اظہار جذبہ سے بطور جبلی رد عمل کے۔ ثانیاً خصوصیت بلند آوازوں کی خوف کے محرک کی حیثیت سے۔ محض حسی محرک ہونے کے اعتبار سے بجلی کی چمک بہت ہی زیادہ شدید تھی بہ نسبت گرج کے لیکن یہی امر بچی میں خوف کی برانگیختگی کا باعث ہوا۔ منہ

صحبت رکھتے ہیں۔ بلکہ اگر اس قسم کی حسیت میں افراط ہو تو وہ مخالف اعلیٰ درجہ کے کردار کے ہوتی ہے ایسی کردار جو درد کے دفع کرنے یا راحت کے بڑھانے کا اقتضا رکھتی ہے کیونکہ مصیبت زدہ کے اظہار درد سے دیکھنے والے کو ایسا دکھ ہو کہ وہ مدد دینے کے قابل نہ ہے۔ مثلاً کسی شخص پر کوئی سخت سانحہ گذرے یا عمل جراحی ہوتا ہو تو اکثر عورتیں بسبب[1] درد ہمدردی کے بیکار محض ہو جاتی ہیں۔

## ذکر اور تذکر

ذکر (اشارہ) یہ لفظ محاورۂ عام سے لیکے علم نفس کی اصطلاح بنائی گئی ہے۔ لیکن علمائے نفسیات میں بھی یہ لفظ دو معنوں میں مستعمل ہے ایک پشت پہلے یہ اس معنے میں بولی جاتی تھی جسکو محاورۂ عام میں کہتے ہیں "بات سے بات نکلتی ہے"۔ (ایک بات سے دوسری بات یاد آتی ہے) لیکن لفظ حماکات سے یہ مقصد پورا ہو جاتا ہے۔ اور رجحان اس طرف بڑھتا جاتا ہے کہ لفظ 'ذکر' کو صرف ٹھیک اصطلاحی معنوں میں استعمال کریں اور اسی معنے سے یہ لفظ ان صفحات میں استعمال کیا گیا ہے۔ علمائے نفسیات نے صرف زمانۂ حال میں اہمیت اور وسعت ذکر اور تذکر کی معاشرتی زندگی میں معلوم کر لی ہے۔ انکی توجہ لزوم پر غور کرنے کے لیئے آثار (ہپناٹیزم) نومیت (جسپر مدت تک تنازع جاری رہا اور اسکی تفحیک ہوتی رہی) اصلی ظہور ایک خاص غیر طبیعی ذہنی حالت کے ہیں اور یہ کہ خاص آثار اس نومی حالت کے یہ ہیں کہ معمول سے جو بات کہی جاتی ہے اسکو وہ یقین کر کے قبول کر لیتا ہے۔ اس خاص حالت کو ذکر (خطور[2]) کہتے تھے اور عمل اطلاع وہی کا درمیان عامل اور معمول کے جس سے معمول عامل کی بات کو قبول کر لیتا ہے تذکر (اخطار) کہا جاتا ہے۔ ایک زمانہ تک اس طرف میلان رہا کہ اخطار ضرورۃً ایک

---

[1] یہ اکثر استغراق کی حالت میں دیکھا جاتا ہے۔ مہربان ماں بھی اکثر اپنے بچہ کو نقے کرتے دیکھ کے اپنی طبیعت پر قابو نہیں رکھ سکتی اور ٹل جاتی ہے ۱۲ مم

[2] خطور۔ دل میں کسی بات کا پڑنا۔ اخطار۔ دل میں کسی بات کا ڈالنا۔ ہمارے پاس چار لفظیں آن

غیر طبیعی حالت ہے اور خطور علم نفسیات کے عجائب سے ہے۔ لیکن بہت ہی جلد یہ دیکھا گیا کہ خطور کے بہت سے درجے ہیں ایک خفیف درجہ ہے جو طبعی طور سے تعلیم یافتہ بالغ انسان میں پایا گیا ہے اس اخیری درجہ تک جب کسی معمول پر گہری نومی حالت طاری کیجئی۔ اور یہ کہ خطور ایک طریق عمل ہے جو ہمیشہ ہم میں کام کیا کرتا ہے اور علوم معاشرت کے سمجھنے کے لئے اس کی تحقیق بہت ہی اہم اور ضروری ہے۔

مشکل ہے کہ خطور کی کوئی جامع و مانع تعریف ہو سکے جسمیں جملہ اختلافات داخل ہو سکیں اور اطلاعدہی کے اور طریقوں سے اسکو ممیز کر سکیں کوئی خط بطور حد فاصل کھینچا ہوا نہیں ہے کیونکہ انکے طریقوں میں جتنے یقین پیدا ہوتا ہے کم و بیش توئی عنصر خطور کا ہے جو منطقی اعمال کے ساتھ شریک ہو کے کام کرتا ہے۔ تعریف مندرجہ ذیل میرے نزدیک جملہ اختلافات پر حاوی ہے:۔
اخطار ایک طریقہ اطلاعدہی کا ہے جسکا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جسکو اطلاع دیجاتی ہے وہ بغیر کافی وجوہ منطقی کے جس بات کی اطلاع دیگئی ہے اسکو مان لیتا ہے۔ کسی موضوع کے خطور کا پیمانہ وہ آمادگی ہے جس سے کوئی شخص جسکو اطلاع دیجائے دوسرے کی باتوں کو مان لے۔ بے شک وہ قضیہ جسکی اطلاعدیجاتی ہے ضرور نہیں ہے کہ منطقی صورت میں ہو صرف حرکات بدنی سے یا حرف ندا وندبہ سے بھی مفہوم سمجھ لیا جاتا ہے خطوریت کسی موضوع کی سب وقتوں میں یکساں نہیں ہوتی۔ اس میں نہ صرف مضمون اور اس مبدء کے موافق جہاں سے قضیہ پیدا ہوا ہے اختلافات پیدا ہوتے ہیں بلکہ معمول کی دماغی حالت ساعت بساعت اس اختلاف کی باعث ہوتی ہے۔ سب سے کم درجہ خطور کا یہ کہ کوئی شخص بالکل بیدار ہو ایک بڑا ذخیرہ منتظم معلومات کا رکھتا ہو جسکو وہ عادتاً جملہ بیانات جو اس سے

---

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ معانی کے لئے موجود ہیں خطور خطوریت اخطار اور اخطاریت قدیم اصطلاح ذکر اور تذکر ہے جو کہ تلازم کی صورتیں ہیں نے ذکر و تذکر خطور و اخطار حسب موقع استعمال کئے ہیں ہپناٹیزم کے لگاؤ سے خطور و اخطار مناسب ہے اور نفسیات خالص میں ذکر و تذکر ۱۲ م

کئے جائیں اُن کی تنقید میں استعمال کر سکتا ہے ۔ بڑھے ہوئے درجے خطور کے چار قسم کے شرائط پر موقوف ہیں (۱) غیر طبیعی حالات دماغ کی جنہیں سے اضافی عدم اتصال تلازم جو کہ ہسٹیریا ہپناسس میں طبیعی طور سے سونے اور تھکن وغیرہ سے عارض ہوتا ہے بہت اہم ہے (۲) کمی علم یا کمی نقتین کی اُس مضمون سے جسکے بارے میں اطلاع دیگئی ہے اور معلومات میں نظم کی کمی سے (۳) ارتسامی خصوصیت اُس مبدء کی جس سے وہ قضیہ ماخوذ ہے جسکی اطلاع دیگئی ہے (۴) معمول کی سیرت کی خصوصیت اور اسکا پیدایشی مزاج (میلان) ۔

ان میں سے پہلے کیطرف ہماری توجہ کیضرورت نہیں ہے کیونکہ معاشرت میں کچھ ایسی شرکت اوسکی نہیں ہے ۔ باقی تین شرطوں کا عمل ایک مثال سے خوب سمجھ میں آئے گا ۔ فرض کرو جسکا علمی مبلغ علم بہت وسیع ہے اُس کے سامنے یہ مسئلہ آیا کہ مُردے ایک دن اپنی قبروں سے اُٹھینگے اور ایک جدید زندگی کا دور ہوگا ۔ وہ اُسکو تسلیم نہیں کرتا کیونکہ اُس کو معلوم ہے کہ جب مردہ اجساد قبروں میں دفن کئے جاتے ہیں تو بہت جلد اُنکی ترکیب میں فساد واقع ہونے لگتا ہے اور بہت جلد اُس فساد کی تکمیل ہو جاتی ہے ۔ اور اس سبب سے کہ اگر وہ اس قضیہ کو مان لے تو اُسکا مضبوط مستحکم نظام علمی طبیعی افعال کا بالکل پاش[۱] پاش ہو جائے گا ۔ لیکن بچے اور وحشی چونکہ کوئی تنقیدی علمی نظام طبیعی افعال کا نہیں رکھتے لہذا اُسکو فوراً مان لینگے ۔ ایسے اشخاص اپنی ابتدائی سریع الاعتقادی سے ایسے مبالغہ آمیز ہر قضیہ کو تسلیم کرلیں گے ۔ لیکن تعداد کثیر مہذب بالغ انسانوں کا ایسے قضیہ کو مان لینا یا رد کر دینا تیسری یا چوتھی شرطوں پر موقوف ہے جنکا ذکر اوپر ہوا ہے ۔ بچہ اور وحشی بھی ممکن ہے کہ ایسے قضیہ کو

---

[۱] اُسکا علمی نظام صانع عالم جلشانہ کے اس ارشاد کما انشاھا اول مرۃ سے پاش پاش ہوجاتا ہے یعنے اجساد مردہ کو وہی زندہ بھی کر سکتا ہے جسنے پہلے اُنکو بنایا تھا کیونکہ اس حالت میں تو مادہ موجود ہے اور پہلی صورت میں کوئی شئے موجود نہ تھی اُسکی قدرت نے مادہ اور عناصر کو پیدا کیا اور اسکا مرکب بنا۔ عقل گواہی دیتی ہے کہ صانع قدیر جس نے نیست سے ہست کیا اُسکی قدرت کے آگے اجساد مردہ کے متفرق اجزا کو فراہم کرکے پھر زندہ کر دینا کوئی اشکال نہیں ہے ۱۲ م

تحقیر کے ساتھ رد کردے اگر اوسکے ساتھیوں سے کوئی اُسکو بیان کرے لیکن جب کوئی محترم اور مسلّم اُستاد جسکو کسی زبردست قدیم کلیسا کی احترام اور حکومت تائید ہو ایسا قضیہ سنجیدگی کے ساتھ بیان کرے نہ صرف بچے اور وحشی بلکہ مہذب اور تعلیم یافتہ بالغ اشخاص بھی باوصف مخالفت دوسرے عقائد اور علم کے جو اُن کو بذاتِ خود حاصل ہے تسلیم کریں گے جو اخطار اپنی کامیابی کے لئے اس شرط پر موقوف ہے اوسکو اخطار احترامی کہتے ہیں۔

لیکن تمام اشخاص جو مساوی علم اور تہذیب رکھتے ہیں احترامی اخطار کے قبول کرنے میں یکساں نہیں ہیں۔ اس مقام پر چوتھا عامل یعنے سیرت اور بید الشی میلان کام کرتا ہے۔ اس پچھلے عامل کے باب میں سب سے اہم شرط جس سے شخصی خطوربت کا تعین ہوتا ہے بظاہر نسبتی قوت دو جبلتوں کی ہے جنکا بیان تیسرے باب میں ہو چکا ہے اور جو جبلت خود مختاری اور جبلت اطاعت کے ناموں سے موسوم ہیں۔ ذاتی میل ہمارے ساتھیوں سے کسی ایک کے ساتھ ان دونوں جبلتوں سے کسی ایک کو یا دونوں کو کام کرنے کے لئے آمادہ کرتا ہے۔ جب ایسے اشخاص موجود ہوں جنکو ہم اپنے سے کمتر سمجھتے ہیں تو خود مختاری کو اُبھار ہوتا ہے ایسے لوگوں کے لئے ہم بہت ہی کم یا بالکل قابل[1] اخطار نہیں ہیں لیکن ایسے لوگوں کی موجودگی میں جو ہم پر فوقیت یا برتری کسی قسم کی رکھتے ہیں گو کہ وہ برتری محض ڈیل ڈول یا جسمانی قوات کے اعتبار سے ہو یا معاشرت میں اُن کا پایہ بلند ہو یا عقلی شہرت بلکہ محض کنز یونت (خیاطی) ہی بھی تو اطاعت کا اقتضا کام کرتا ہے اور ہمارا انداز اُن کے سامنے محض انفعالی (قبول کنندہ) ہوتا ہے یا جب دونوں اقتضا وقت واحد میں معاً ابھریں تو ایک تکلیف دہ کشمکش دونوں میں ہوتی ہے اور ہم کو ایک مرکب جذبی اضطراب برداشت کرنا ہوتا ہے جو (انفعال) حجاب کی حیثیت[2] سے معروف ہے)۔ جس حد تک اطاعت کے اقتضا کا

---

[1] یعنے ہم پر اُن کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔

[2] دیکھو صفحہ ۱۲۶ انفعال کے بیان میں۔ مع

غلبہ ہوتا ہے تو ہم مخطور یا قابل خطور[۲] اُن لوگوں سے جنکی موجودگی سے اسکو ابھار ہوا ہے۔ وہ لوگ جنمیں اطاعت کی جبلت نسبتہً قوی ہوتی ہے (اگر جملہ امور مساوی ہوں) ان پر شان و شوکت کے خطور کا بہت اثر پڑتا ہے۔ بخلاف ان کے وہ لوگ جن میں اطاعت کا مادہ ضعیف ہو اور اسکی مقابل خودمختاری کی جبلت قوی ہو اُن پر شان و شوکت کے خطور کا کم اثر پڑتا ہے (یعنے مرعوب نہیں ہوتے) اُن کو اپنی قوت پر اعتماد رہے وہ خود اپنے کو "تیر بہدف" (کافی) سمجھتے ہیں۔ جب معاشرت کے میل جول سے سیرت کی ساخت ہوتی ہے تو اسی اثنا میں وہ اقتضاآت جو بچپن میں پیدا ہوتے ہیں اگر انمیں افراط تفریط ہو تو کسی حد تک اوسکی درستی ہوجاتی ہے یا تو انکی اصلاح ہوجائے یا مکافات۔ جو شخص پیدائشی اطاعت گزار ہو وہ اپنی ذات پر اعتماد کرنے کی قوت اکتساب کرلیتا ہے جس کے مزاج میں پیدائشی خودسری ہو اگر وہ کودن نہیں ہے تو اُسکو اپنی کمزوری معلوم ہوجاتی ہے اور جس حد تک یہ مکافات ہوتی ہے تو احترامی مخطوریت کم و بیش ہوجاتی ہے۔

بچوں کا قابل اخطار ہونا ناگزیر ہے۔ اولاً تو انکو علم نہیں ہے اور اگر کسی قدر معلومات ہو بھی تو اوسمیں نظم و ترتیب نہیں ہے ثانیاً جثہ کا بڑا ہونا قوت اور علم اور شہرت میں بڑھا ہوا ہونا بزرگوں کا اقتضاءِ طاعت کو ابھار دیتا ہے اور مخطوریت کے انداز میں آپڑتے ہیں۔ اور بہت کچھ اسی مخطوریت کی بدولت وہ جلد جلد علم و یقین اور خصوصاً وہ عقائد اپنے ماحول کے جذب کرلیتے ہیں بلکہ اکثر بالغ و عاقل بھی جنمیں مخطوریت باقی رہتی ہے۔ خصوصاً جب حجم غفیر کی جانب سے اخطار ہو یا ایسا قضیہ جسکو وہ سمجھتے ہوں جسپر تمام معاشرتی اجتماع کا وزن ہے یا جو قدیم روایت کے طور پر ہے۔ خطور کی معاشرتی اہمیت پر ہم آیندہ کسی باب میں غور کرینگے۔

---

(۲) قابل خطور یعنے اُن لوگوں سے جنکو ہم برتر مان لیتے ہیں ہم متاثر ہوجاتے ہیں اسکی ایک صورت مرعوبیت ہے جبکہ بڑے لوگوں کا رعب ہم پر چھاجاتا ہے۔

یہ مختصر بحث ایک ضمنی مفہوم کے انکار پر ختم کیجا سکتی ہے جو لفظ خطور سے بعض مصنفوں نے قرار دی ہے۔ وہ کہتے ہیں تصورات خطوری" اور تصورات کا اخطار ذہن میں۔ انکا مفہوم ضمنی یہ ہے کہ ایسے تصورات میں کوئی مخصوص قوت ہے۔ ایسی قوت جو بظاہر جادو کی سی قوت معلوم ہوتی ہے مگر وہ اس امر کی توضیح میں کامیاب نہیں ہوئے کہ کس طریق سے یہ تصورات دوسرے تصورات سے فرق رکھتے ہیں۔ قوت تصورات کی جو بذریعہ خطور کے منتقل ہوتی ہے وہ یقین کی قوت کے ماورا کوئی شئے نہیں ہے۔ اور یقین جو منطقی طریقوں سے پیدا ہوتا ہے جس سے ہمارے خیالات اور افعال کا تعین ہوتا ہے بلکہ جو زندگی کے طریقوں پر بھی موثر ہے انہیں اس یقین سے کم قوت نہیں ہے جو خطور سے پیدا ہوتا ہے۔ اصلی فرق یہ ہے کہ خطور کے ذریعہ سے ایسے قضایا پر یقین پیدا ہوتا ہے جو منطقی براہین سے ثابت نہیں ہو سکتے بلکہ وہ جو ادراک اور استدلال کی شہادت کے خلاف ہیں۔

چند الفاظ "ضد خطور" کے باب میں بھی قابل ذکر ہیں اس لفظ کے یہ معنے لئے جاتے ہیں ایک شخص کی تاثیر دوسرے شخص پر جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دوسرا شخص درصورت عدم موجودگی منطقی وجوہ کے اس قضیہ کے ضد کو قبول کر لیتا ہے جو عامل کا منشا ہے۔ بہت سے ایسے اشخاص ہیں جنہیں ایسے نتیجے کے پیدا ہونے کی بہت صلاحیت ہوتی ہے جب کوشش کیجائے کہ ان پر کوئی اثر اخطار کا ڈالا جائے تو اسکا الٹا اثر ہوتا ہے بلکہ محض معمولی اور اتفاقی گفتگو کے بارے میں بھی انکا یہی حال ہے۔ مثلاً ایک شخص دوسرے سے کہتا ہے "آج کیا اچھا دن ہے" اس دوسرے شخص نے باوجودیکہ ابھی تک کوئی رائے موسم کی نسبت نہیں قائم کی تھی بلکہ اس طرف اسکو توجہ بھی نہ تھی فوراً جواب دیتا ہے۔ "مگر میں آپ سے اتفاق نکروں گا میں تو یہ سمجھتا ہوں کہ بالکل ناخوشگوار ہوا ہے" یا کوئی شخص کہتا ہے میرے نزدیک آپ کو کام سے فرصت لینا چاہیئے۔ یہ دوسرا شخص جو پہلے خود ہی اسکا تہیہ کر چکا تھا مگر جواب دیتا ہے "نہیں مجھکو فرصت کی ضرورت نہیں ہے" اور پھر سختی کے ساتھ اس رائے پر

قائم ہو جاتا ہے اور کتنا ہی اُس سے کہا جائے اُسکے خلاف پر آمادہ نہیں ہوتا۔ بعض بچوں میں یہ ضد بہت مضبوطی کے ساتھ ایک مدت تک رہتی ہے اور پھر مخطوریت کی حالت میں درجۂ اعتدال پیدا ہو جاتا ہے۔ بعض اشخاص میں یہ خصلت جم جاتی ہے اور مزمن ہو جاتی ہے۔ اُنکو اسپر فخر ہوتا ہے کہ اُن کی گفتار اور کردار مثل اوروں کے نہیں ہے حتےٰ کہ طرز لباس اور خورد ونوش میں اُنکی روش نرالی ہوتی ہے اور وہ جملہ اوضاع زمانہ کے خلاف جاتے ہیں۔ مجھے یقین ہے کہ عموماً ایسے لوگ بجائے خود اپنی سیرت کو بہت قوی سمجھتے ہیں اور اپنی اس خصوصیت کو عزیز رکھتے ہیں ایسی صورتوں میں ممکن ہے کہ انداز کے استقلال کے ذہنی اسباب بہت پیچیدہ ہوں لیکن اپنی سادہ تر صورتوں میں اور غالباً اُسکا آغاز جملہ صورتوں میں خودسری کا اقتضا اطاعت کے اقتضا پر حاوی ہو جاتا ہے۔ تو ضد مخطوریت کے وجوہ کا تحقق ہوتا ہے سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ شخصی اثر کے نامعقول استعمال سے تنفر کا وجدان دل میں بیٹھ جاتا ہے۔ اس وجدان کا معروض کوئی شخص خاص ہو یا عموماً شخصی اثر ہو۔

## تقلید

اس لفظ کو ایم ٹارڈی نے اپنے مشہور رسالہ معاشرتی نفسیات میں استعمال کیا تھا۔ تاکہ اسکے مفہوم میں ہمدردی اور اخطار اور وہ طریقے بھی جنکے لئے یہ لفظ عموماً مستعمل ہے داخل ہو جائیں۔ اور چونکہ لفظ "اخطار" (مصدر) اس طریقے میں صرف عامل کے حصہ کے لئے مستعمل ہو سکتا ہے اور ہم کو ایک لفظ کی ضرورت تھی جس سے معمول کا حصّہ بھی ظاہر ہو سکے لہذا لفظ محاکات کے معنے کو اس طریق سے وسعت دینا جائز ہے تاکہ قبول خطور کا مفہوم بھی اسمیں داخل ہو جائے[1]۔

لیکن محدود معنے سے لفظ تقلید صرف ایک شخص کا دوسرے شخص کے

---

[1] ہماری زبان میں دونوں مفہوموں کے لئے لفظ موجود ہیں محاکات محض نقل اُتارنا دوسرے کے حرکات بدنی کا جس میں شعور کا جزو اقل قلیل درکار ہے۔ تقلید میں شعور کا جزو داخل ہے۔ بند مترجم

افعال حرکات بدنی کی محاکات یا نقل کرنے کیلئے مستعمل ہو سکتا ہے تقلید اور تقلیدیت ان لفظوں کے اس محدود معنے سے عموماً ایک جبلت سے منسوب کئے جاتے ہیں پروفیسر جیمس لکھتے ہیں: "اس قسم کی تقلیدیت (محاکات) میں انسان اور دوسرے اجتماعی حیوانات شریک ہیں اور لفظ[1] جبلت کے کامل مفہوم کے لحاظ سے یہ ایک جبلت ہے۔" بالڈون نے بھی جملہ تقلید کی جبلت اور اس کے مرادف[2] الفاظ استعمال کئے ہیں۔ لیکن لفظ "تقلید" کو اس قدر مختلف طریقوں کے لئے استعمال کیا ہے جس سے مشکل یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ اوسکی مراد یہ ہے کہ یہ سب اس سلسلہ جبلت کے عمل سے منسوب کئے جائیں۔

وہ وجوہ جن سے تقلید کی جبلت سے انکار کیا جاتا ہے حسب ذیل ہیں۔ تقلیدی افعال میں کثرت سے اختلافات ہیں۔ کیونکہ ہر قسم کے فعل کی تقلید ہوتی ہے۔ لہذا تقلیدی حرکات کی ماہیت میں اور نیز ان حسی ارتسامات کی ماہیت میں جو ان حرکات کے باعث ہوتے ہیں یا جو ان حرکات کے لئے راہنمائی کرتے ہیں کوئی تخصیص نہیں ہے۔ اور یہ قسم حرکت کی اور حسی ارتسام کی پیچیدگی پر پیدائشی میلان کے موقوف نہیں ہے جیسا کہ سب سچی جبلتوں کی صورت میں واقع ہوتا ہے کیونکہ اس قسم میں ابتدا ہی سے خصوصیت محاکاتی (تقلیدی) حرکات کی ہے۔ زیادہ تر اہم یہ واقعہ تقلیدی افعال کی تہ میں ہے کہ کوئی مشترک انفعالی (شوقی) حالت ایسی نہیں ہے اور نہ کوئی مشترک اقتضا ہے جو کسی خاص حالت کے تغیر سے تشفی چاہتا ہو ہر سچی جبلی طریق عمل کی یہ علامت ہے کہ اس کا اقتضا مسلسل فعل کے لئے آمادہ کرتا ہے۔ اسکے اسباب

---

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ محاکات کر سکتا ہے۔ آدمی محاکات اور تقلید دونوں پر قادر ہے ۱۲۔ ھ

[1] اصول نفسیات جلد دوم صفحہ ۴۰۸

[2] منٹل ڈیویلپمنٹ میتھڈ اینڈ پروسس یعنے ذہنی تکمیل کے طریقے اور طرز عمل طبع سوم صفحہ ۲۰۱ مطبوعہ نیو یارک ۱۹۰۶ء ۱۲ مہ

موجود ہیں جنکو ہم سمجھ چکے ہیں۔ مزید برآں جب ہم تقلیدی فعل کے خاص اقسام پر غور کرتے ہیں تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ان سب کی توضیح تقلید کو ایک جدید جبلت تسلیم کرنے کے بغیر ہوسکتی ہے۔ تقلیدی افعال میں کم سے کم تین یا شاید پانچ مختلف اقسام کا امتیاز اُس ذہنی طریق عمل کے موافق جس سے وہ پیدا ہوئے ہیں ہوسکتا ہے۔

۱۔ اظہاری افعال جنکی ہمدردانہ تحریک اُس طریق سے ہوتی ہے جسکی بحث ہمدردی کے عنوان میں ہو چکی ہے ایک قسم تقلیدی افعال کی ہے مثلاً جب بچہ تبسم کا جواب تبسم سے دیتا ہے۔ جب وہ کسی اور بچہ کا رونا سنکے رونے لگتا ہے۔ یا جب وہ اور بچوں کو خوف سے جائے پناہ کی تلاش میں دوڑکے چھپتے دیکھتا ہے تو خود اسیطرح دوڑکے چھپ جاتا ہے۔ اس صورت میں یہ بچہ اور بچوں کی تقلید کرتا ہے۔ اگر ہمارے ابتدائی ہمدردی کے جوابی افعال کے نتائج درست ہیں تو بظاہر یہ تقلیدی افعال جبلی معلوم ہوتے ہیں۔ مگر تقلید کی جبلت اُسکی موجب نہیں ہے بلکہ خاص نوعی درستی جبلی میلانات کی اپنے حسی جانب میں اسکی باعث ہے اور یہ جذبات اور حسیات کی ہمدردانہ رغبت سے دوسرے مرتبہ پر ہیں جو ان سے ظاہر ہوتی ہے۔ اس قسم کے تقلیدی افعال تمام استجماعی حیوانات سے ظاہر ہوتے ہیں اور صرف یہی ایک قسم ہے اکثر حیوانات جسکی صلاحیت رکھتے ہیں۔ ایک بڑے پیمانے پر اس کا اظہار انسانی مجمعوں سے ہوتا ہے۔ اور اسمیں اکثر وہ وحشیانہ زیادتیاں ہوجاتی ہیں انسانی انبوہ جنکے مجرم ہوتے ہیں۔

۲۔ جبلی افعال دوسری قسم کے سادے خیالی تحریکی افعال ہیں۔ صاف مثالیں اُن معمولوں سے ملتی ہیں جو حالت تنوم میں ہوں یا اور ایسے ہی غیر طبیعی حالتوں میں۔ اکثر تنویمی معمول کی توجہ جب عامل کی حرکتوں کیطرف بزور مصروف کرائی جاتی ہے اس صورت میں معمول عامل کے ہر فعل کی نقل کرتا ہے۔ ملایانسل کی ایک جماعت کو ایک بیماری ہوتی ہے

جسکو "لاتاثہ"[1] کہتے ہیں جس کی وجہ سے اُن سے ویسے ہی افعال سرزد ہوتے ہیں جو تنویمی معمولوں سے سرزد ہوا کرتے ہیں۔ اور ہم سب اگر کسی شخص کے حرکات پر اپنی توجہ کو جمادیں تو کم از کم فی الجملہ انفعالی طور سے ویسے ہی حرکات کرنے لگتے ہیں جن پر ہم نے توجہ جمائی ہے۔ مثلاً جب بلیرڈ کے کھیل میں کسی مشکل ٹھوکے کو یا تنی ہوئی رسی پر نٹ اپنے جسم کو سنبھال کے چلتا ہو یا ناچنے والے کی گتوں کو غور[2] سے دیکھ رہے ہوں۔ ان جملہ حالتوں میں محاکاتی حرکتیں سرزد ہوتی ہیں بظاہر اسکا یہ سبب ہے کہ مرئی احضار دوسرے شخص کی حرکت کا یہ صلاحیت رکھتا ہے کہ ہم میں ویسی حرکت کے استحضار کو ابھار دے اور اس سے اُسی کے مشابہ حرکت ہمارے جسم سے صادر ہو کیونکہ یہ استحضار دوسرے حرکی استحضارات کی طرح فوراً حرکت میں ظہور کرنے کی جانب راجح ہوتا ہے۔ اکثر محاکاتی حرکتیں بچوں کی اسی قبیل سے ہوتی ہیں بعض شخص بچے کی مستفسر توجہ کو کسی غیر معمولی کرشمہ سے اپنی طرف جذب کر لیتے ہیں۔ بچہ اُسکے دیکھنے میں محو ہو جاتا ہے اور اسی حال میں عامل کے حرکات کی محاکات کرنے لگتا ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس خیالی حرکی محاکات سے بچہ آسانی سے خصوصیتیں بشرہ اور چہرے کے اظہارات کی سیکھ جاتا ہے اور اُسمیں اُن لوگوں کے سج دہج اور انداز آجاتے ہیں جنہیں وہ پرورش پارہا ہے۔ اس قسم کی محاکات جزءاً ارادی ہوتی ہے اور وہ ایک تیسرے قسم میں مل جل جاتی ہے۔ یعنے عمداً ارادے اور شعور سے دوسرونکے افعال کی

---

[1] عمدہ بیان اس قسم کے سوء مزاج کا مسٹر کلفرڈ نے اپنی کتاب "اسٹڈیز آن برون ہیومانٹی" یعنی "بھورے انسانوں کے حالات کا مطالعہ" اور مسٹر سوئٹین ہام نے ملایا اسکیچز۔

[2] یعنے جس قسم کی حرکتوں کو ہم غور سے دیکھ رہے ہوں ویسی ہی حرکتیں کچھ نہ کچھ ہم سے بھی سرزد ہوتی ہیں۔ مثلاً گانے میں جب گویا تال سے سم پر آتا ہے بے اختیار منہ سے آنکل جاتا ہے۔ گانے کے درمیان میں ہم تال دیتے جاتے ہیں۔ ۱۲

محاکات کرتے ہیں۔

۴۔ کسی شخص یا کسی صنعت کی ہم قدر شناسی کرتے ہیں اور ہم جس شخص کی قدر شناسی کرتے ہیں اُس کو اپنے افعال کے لئے ایک نمونہ بنا لیتے ہیں۔

دوسری اور تیسری قسموں کے درمیان ایک چوتھی قسم محاکات کی ہے جسکو دونوں سے ربط ہے اور بچے کے لئے ایک قسم سے دوسرے کی طرف گذرنے کے لئے ایک واسطہ ہو جاتی ہے۔ اس چوتھی صنف کی صورت نقل کرنیوالا مثلاً بچہ کسی کام کو دیکھتا ہے اور اوسکی توجہ اُسپر مرتکز ہو جاتی ہے نہ اس فعل کے حرکات پر بلکہ اُن نتائج پر جو اُن حرکات سے پیدا ہوئے ہیں جب دوبارہ بچہ اپنے کو ایسے موقعہ پر پاتا ہے جو اُس شخص کے اُسی موقعہ سے مشابہ ہے جسکو اُسنے دیکھا ہے تو نتیجہ کا خیال اُس کے ذہن میں عود کرتا ہے اور شاید وہی خیال کام کرنے کے لئے راہنما ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک بچہ کسی بڑے کو ایک کاغذ کا پرزہ آگ پر ڈالتے ہوئے دیکھتا ہے۔ پھر جب کسی موقعہ پر بچہ کے سامنے آگ ہوتی ہے اور کاغذ بھی ہوتا ہے تو ہو سکتا ہے کہ بچہ اُس کی نقل کرے تاکہ ویسا ہی اثر پیدا ہو۔ اگرچہ بچہ کے حرکات کی ترکیب ویسی ہی ہو۔ اس قسم کی محاکات شاید اکثر صورتوں میں سادہ خیالی حرکی فعل سمجھا جا سکتا ہے جسکا موجب یہ ہے کہ خیال کا رجحان یہ ہے کہ عمل میں اُس کا ثبوت ہو لیکن دوسری صورتوں میں ممکن ہے کہ مختلف اقتضا کام کر رہے ہوں۔

تکمیل کے لئے ایک پانچویں قسم کی محاکات کا ذکر کیا جا سکتا ہے یہ محاکات وہ ہے جسکو بہت ہی چھوٹے بچے کیا کرتے ہیں ایسی حرکتیں جو کسی حس یا جذبہ کو نہیں ظاہر کرتیں۔ اسکا ظہور بچے کے اُس سن میں ہوتا ہے جبکہ اُسکو یہ نہیں کہہ سکتے کہ بچہ حرکات کا مفہوم سمجھتا ہے یا عمداً شعور کے ساتھ محاکات واقع ہوتی ہے۔ چند مثالیں اس قسم کی اکثر قابل وثوق ناظرین نے بیان کی ہیں مثلاً پریئر[1] نے بیان کیا کہ اونکے بچے نے دیکھا دیکھی ہونٹ باہر نکالے جب

[1] ڈائی سیلی ڈیس کائنڈیس ۵ پنجم آنجلیج پسنرک ۱۹۰۰ء ایس ۱۸۰

چوتھے مہینے میں تھا۔ ایسی صورتوں کو وہ لوگ جنہوں نے اسکے مشابہ افعال خود نہیں ملاحظہ کئے محض اتفاقی سمجھتے ہیں کیونکہ یہ غیر ممکن ہے کہ یہ افعال کسی قسم کی محاکات کے تحت میں آسکیں بہرطور میں نے خود اس قسم کے وقوع کو اپنے دو بچوں میں بغور ملاحظہ کرکے تصدیق کرلی ہے۔ اُن میں سے ایک نے اکثر موقعوں پر اپنی زندگی کے چوتھے مہینے میں زبان باہر نکالنے کی نقل کئی بار ایک اور شخص کے چہرے کو بغور دیکھ کے جیسے ایسا کیا تھا۔ کسی خاص حرکت کی سادہ محاکات کی توضیح کے لئے ہم کو ایک بسیط اور اکی میلان کا وجود تسلیم کرنا پڑتا ہے جس میں یہ خاص حرکی رجحان ہے۔ کیونکہ ہم یہ نہیں مان سکتے کہ ایسی کم عمر میں اسکا اکتساب کیا ہو لہٰذا ہم مجبور ہیں کہ اسکے انتظام کو پیدایشی مان لیں۔ ایسا پیدایشی میلان انتہا سے زیادہ سادی جبلت کا ابتدائی ناقص اثر ہے۔ ہوسکتا ہے کہ ہر بچہ ایک معتدبہ تعداد ایسے ناقص ابتدائی موروثی جبلتوں کی رکھتا ہو۔ اور اُنسے نئی حرکات کے اکتساب میں بہت سہولتیں پیدا ہوتی ہیں۔ خصوصاً نطق کے حرکات میں آیندہ ابواب میں ہم ان طریقوں پر غور کرینگے جنمیں یہ تین صورتیں ذہنی تعامل کی یعنے ہمدردی اخطار اور محاکات اپنا نہایت اہم کام شخص کو معاشرتی ماحول کے سانچے میں ڈھالنے کے لئے کرتے ہیں اور انکا جو اثر اجتماعات پر ہوتا ہے۔

## کھیل

ایک اور رجحان جو انسان میں بشرکت بہت سے دوسرے جانوروں کے پایا جاتا ہے وہ کھیلنے کا رجحان ہے کھیل کو بھی ایک جبلت سے منسوب کیا ہے لیکن کھیل کی بے شمار فعلیتوں سے کسی کو بھی کسی خاص جبلت سے نسبت نہیں دیسکتے۔ تاہم کھیل کو پیدایشی ذہنی رجحان شمار کرسکتے ہیں جو معاشرت کے لئے بہت مفید ہے۔ بچے آدمی زاد کے اور اکثر حیوانات بلا کسی قسم کی تعلیم یا مثال کے خود بخود کھیلنے لگتے ہیں۔ چند نظریات کھیل کے بارے میں پیش کئے گئے ہیں اور ہر ایک کا دعویٰ یہ ہے کہ پورے آثار کسی ایک کلیہ کے

ماتحت ہو سکتے ہیں۔ زمانۂ متاخر میں سب سے قدیم وہ نظریہ ہے جس کو شیلر شاعر نے تجویز کیا تھا اور جس کی تکمیل ہربرٹ اسپنسر نے کی۔ اس رائے کے موافق کھیل ہمیشہ اعصابی توانائی کی توفیر کا نشان ہے۔ بچہ جسکو والدین غذا پہنچاتے ہیں اسکی توانائی تلاش غذا میں صرف نہیں ہوتی کہ وہ روزانہ خوراک پیدا کرے لہذا اسکی توانائی بچی رہتی ہے اور ایک ذخیرہ اس توفیر کا ہوجاتا ہے جس کا بہاؤ کھلے ہوئے اعصابی راستوں سے ہوتا ہے اور اس سے بے غرضانہ حرکات کا صدور ہوتا ہے اسی قسم کے حرکات جو حقیقی زندگی میں اکثر واقع ہوتی ہیں۔ اس میں کچھ شبہ نہیں کہ اس نظریہ میں راستی کا ایک عنصر ہے لیکن واقعات توجیہ کے لئے کافی نہیں ہے حتیٰ کہ جانوروں کے بچوں کے سادہ کھیلوں کے لئے بھی۔ یہ کافی طور سے ان صورتوں کی توجیہ کے لئے بھی کفایت نہیں کرتے کھیل کی فعلیتیں جن کو وہ اختیار کرتے ہیں۔ اس سے بھی کمتر یہ اس واقعہ سے مناسبت رکھتا ہے کہ کم عمر بچے اور جانوروں کے بچے بہت کم عمر کے اکثر اس حد تک کھیلتے ہیں جب تک کہ وہ تھک جائیں سچائی کا عنصر یہ ہے کہ مخلوق جس کا میلان کھیل کی طرف ایسی حالت میں ہوتا ہے جبکہ وہ عمدہ غذا سے مستفید ہوکے آرام نے چکے اس صورت میں اس کے پاس توفیر توانائی کی موجود ہوتی ہے۔ لیکن یہی امر کام کے باب میں بھی درست ہے۔

بعض نے لڑکوں کے کھیل پر خاص نظر کرکے اسکو ایک خاص طور کا نظر ثانی کرنے کا طریقہ سمجھا ہے۔ اور انہوں نے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ بچہ اپنے کھیل میں انسانی زندگی کی ترتیب وار ترقی پر مکرر گذرتا ہے اس سبب سے کہ جبلی میلانات کی تکمیل اور پختگی کردار کی صورتوں میں ہوتی ہے اور یہ صورتیں ان اوقات کی علامتیں متصور ہوسکتی ہیں جن وقتوں میں ترقی کسی درجہ تک پہنچی ہے۔ یہ نظر ثانی کا نظریہ کھیل کے متعلق اور تعلیمی عمل جو اسپر مبنی ہے اسکی بنا ایک غلط اعتقاد پر ہے کہ جب انسانی نسل مختلف میقات پر ترقی کے گذر رہی تھی ایسی حالت میں خاص میلانات کا اکتساب کر رہی تھی جو اسکے ذہنی ساخت میں داخل ہورہے تھے اور یہ کہ ہر ایک میقات انھیں سے

خاص آثار نمایاں کرتی تھی جو ذہن انسانی کی ترقی کے ظہور تھے۔ یہ رائے قابل قبول نہیں ہے کیونکہ اس کا کوئی سبب موجود نہیں ہے کہ یہ سمجھا جائے کہ انسانی خلقت میں کوئی بڑا تغیر اثنائے تکمیل میں ہوا ہے یعنے جس اثنا میں وحشت اور بربریت کے عالم سے تہذیب اور شائستگی کے عالم میں عبور کیا ہے۔

پروفیسر کارل گروس نے اسی زمانے میں ایک جدید نظریہ کھیل کے بارے میں غوض و نظر کے لئے پیش کیا ہے وہ جانوروں کے بچوں کے کھیل پر غور کرنے سے ابتدا کرتے ہیں اور وہ اُس نفع کو دکھاتے ہیں جو اُن کو کھیل سے ہوتا ہے کہ اسی کھیل سے وہ سنجیدہ زندگی کے لئے تیار ہوتے ہیں۔ ورزش سے تکمیل ہوتی ہے اور خاص خاص مشکل کاموں کے کرنے کی قابلیت پیدا ہوتی ہے اور یہ ورزش "جہد للبقا" میں اونکی کامیابی کے لئے ضروری ہے۔ فرض کرو کہ ایک بلی کا بچہ مکان کے صحن میں گیند سے کھیل رہا ہے۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ اسی کھیل کے اثناء میں اسکو اس قسم کے حرکات کی مہارت حاصل ہوتی ہے جو اسکو شکار کے پکڑنے کیلئے مطلوب ہوگی جبکہ وہ بچہ بڑا ہوکر اپنی زندگی کے لئے آپ کوشش کرنے کے لئے چھوڑ دیا جائیگا۔ یا جب کتے کے پلے ایک دوسرے سے کھیلنے کے طریقہ پر لڑتے ہیں یہ صاف ظاہر ہے کہ اس اثنا میں جو انکو ایک دوسرے پر جھپٹ پڑنے یا دوسرے کی چوٹ بچانے کی ورزش ہوتی ہے اُن کو اچھا لڑنیا بنا دیگی اگر وہ ایسا کھیل نہ کھیلیں تو یہ مشق ان کو کبھی نہ حاصل ہو۔

ایسی تجویزوں سے ابتدا کرکے پروفیسر گروس یہ حجت لاتے ہیں کہ اس قسم کے کھیل کے واقعات جو تقریباً تمام حیوانات کے بچوں میں پائے جاتے ہیں جنکو بڑے ہوکر اپنے جست و چالاک ورزشی حرکات پر بھروسہ کرنا ہوگا اس سے ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ اثنائے تکمیل میں کھیل کا میلان ماحول کے ساتھ ایک خاص قسم کی درستی پیدا کرتا ہے شخص کے لئے ایسی درستی جس سے وہ مخلوق ماحول کے ساتھ اُنٹ لینے کے لئے تیار ہوجائے اگر اس کو یہ کھیل کا زمانہ نہ ملتا تو وہ ماحول میں زندگی بسر کرنے کے لائق نہوتا۔ لہذا پروفیسر گروس نے شلر اسپنسر کے قول کو پلٹ دیا اور یہ کہا یہ واقعہ نہیں ہے کہ بچے اس سے لئے

کھیلتے ہیں کہ اُن میں توانائی کی توفیر ہے وہ بچے ہیں لہذا اُن کو کھیلنا ہی چاہیئے بلکہ اصل امر یہ ہے کہ ہم کو یقین کرنا چاہیئے کہ اعلیٰ درجہ کے جانوروں میں ایک زمانہ خامی کا ہے اس خامی کی پختگی کے لئے اُن کو کھیلنا چاہیئے۔ بچپن میں کھیلنے کا میلان بموجب اس قیاس کے خاص نسلی عملیات ہیں حیاتیات میں اُن کی منفعت عظیم ہے اور بلاشبہ وہ انتخاب طبیعی کے عمل کا ماحصل ہے۔ اگر یہ سوال کریں کہ اس درستی (یا صلاحیت پیدا کرنے) کی ماہیت کیا ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ اسکی ماہیت مختلف جبلیات کا رجحان ہے (اور ہنرمندی کے ساتھ اسکی ورزش ہو تو بڑے ہونے پر کام کرنے کی قابلیت اسی پر موقوف ہے) قبل اسکے کہ سنجیدہ استعمال کی ضرورت ہو تو نوع کی ہر فرد میں یہ پختہ ہو کے بکار آمد ہو جاتی ہے اسکے ماورا بہتر وجوہ اس یقین کے موجود ہیں کہ ہر جبلت کی پختگی کے زمانہ میں آگے یا پیچھے ہٹنے کی عمر کی ہر میزان میں صلاحیت ہے جس اثناء میں تکمیل نسل جاری ہو چنانچہ بترتیب اُن کی پختگی کی اور مختلف جبلتوں کے ظہور کے اوقات کسی فرد میں قانون تلخیص Law of Recapulation کے ساتھ توافق نہیں رکھتے۔ لہذا بعید نہیں ہے کہ کھیل کا وقوع جبلتوں کی پختگی کے پہلے ہی ہو جائے۔ لیکن اس سے جانوروں کے بچوں میں کھیلنے کے واقعات کی کامل توجیہ نہیں ہو سکتی اور اس سے بھی کمتر آدمی بچوں کے کھیل کی تمام صورتوں میں ایک نہایت دلچسپ مشکل باقی رہجاتی ہے۔

کتے کے بچوں میں کھیل کے طریق سے لڑنے پر غور کرو۔ اگر ہم صرف یہ مان لیں کہ یہ قبل از وقت جھگڑالوپن کی جبلت کی پختگی کا ظہور ہے تو ہم کو یہ توقع رکھنا چاہیئے کہ جب وہ جوان ہو جائیں گے تو درحقیقت لڑتے اور ایک دوسرے کو خوب ضرر پہنچاتے ہوں گے اور چونکہ غصہ ایک انفعالی حالت ہے جو اس جبلت کی ورزش ساتھ ساتھ رہتی ہے تو ہم کو یہ توقع رکھنا چاہیئے کہ جب کتے ملیں گے تو اُن سے جملہ آثار غضب کے ظاہر ہوا کرینگے لیکن یہ بالکل واضح ہے کہ اگرچہ کتے بعض موقعوں پر غضب کی صلاحیت رکھتے ہیں لیکن جملہ حرکات باہم گرجنگ کرنے کے بغیر غصہ کے ہوتے ہیں

اور اس موقعہ پر اور ایک خاص قسم کا تغیر ان میں پایا جاتا ہے اور ایک دوسرے کے گلے کو پکڑتا ہے اور اس کو زمین پر گرا دیتا ہے وغیرہ لیکن یہ سب اس طرح ہوتا ہے کہ اس کے ساتھی کو کسی قسم کا ضرر نہیں پہنچنے پاتا دانت نہیں لگتے اور نہ کبھی خون نکلتا ہے۔ ان کا ایک دوسرے کو ضرر نہ پہنچانا کچھ اس لئے نہیں ہوتا کہ اُن کے عضلات میں قوت نہیں ہے یا ان کے دانت تیز نہیں ہیں اور اُن کے حرکات میں عموماً کسی قسم کی توانائی کی کمی بھی نہیں ہے کیونکہ ایک دوسرے کا پیچھا کرنے میں پوری کوشش صرف کیجاتی ہے۔ یہ خاص تغیر جنگی حرکات میں ایک خاص علامت کھیل کے طریق سے لڑنے کی اکثر جانوروں کے بچوں میں پائی جاتی ہے اور آدمی کے بچے بھی اس سے مستثنیٰ نہیں ہیں۔ کیا اس واقعہ کو پروفیسر گروس کے کھیل کے نظریہ سے ہم کیونکر موافقت دے سکتے ہیں؟ اس سوال کے جواب میں پروفیسر بریڈلی نے ایک مشورہ دیا ہے۔ وہ کھیل میں کتے کے پلوں کے کاٹنے کو کھیل کی خصوصیت تصور کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ نہ صرف اس صورت میں بلکہ اکثر دوسری صورتوں میں بھی افعال میں ایک خاص قسم کی روک پائی جاتی ہے اور وہ کہتے ہیں کہ ایک معین درجہ کا ضبط نفسانی خاصہ کھیل کا ہے۔ وہ یہ رائے اختیار کرتے ہیں کہ جب کتا تمھارے ہاتھ کو کھیل میں کاٹے تو اس کو معلوم ہے کہ اتنی قوت نہ صرف کی جائے جس سے تم کو ضرر پہنچے۔" اس قسم کا ضبط موجود ہے اور یہی ضبط آگے بڑھ کے کھیل کے دستور العمل کی صورت اختیار کرتا ہے۔" مسٹر بریڈلی کہتے ہیں کہ جب کتے کھیل میں کاٹتے ہیں اور دانت نہیں لگتا یہ عمداً ضبط کرنا یا طبیعت کو روکنا ہے"۔ میرا خیال یہ ہے کہ انھوں نے اس مخلوق کے ذہنی عمل کی پیچیدگی کو تخمینہ سے زیادہ مان لیا ہے اور وہ اسکی ذات سے ایک درجہ شعور کا اور ایک قوت عقلی ضبط افعال کی منسوب کرتے ہیں۔ درحقیقت وہ اس کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ ہم اس نفسانی موقعہ کو جو کتے میں تجویز کی گئی ہے۔ آدمی کے بچے میں فرض کرتے ہیں جب وہ کسی اور بچہ سے جان بوجھ کے لڑتا ہے تو وہ یہ جانتا ہے کہ اگر خفیف ضرب سے

بڑھی ہوئی دوسرے کو چوٹ لگے گی تو خود اسکو سزا دیجائے گی لہذا وہ اپنے افعال کے ضبط کی سخت کوشش کرتا ہے اور اپنے مدمقابل کے بدن کے ایسے مقامات پر ضرب لگاتا ہے جس سے بہت چوٹ نہ لگے۔ یہ سمجھنا کہ کتنے کے پلے کا ذہنی عمل اس درجہ کی پیچیدگی کو پہنچتا ہے میرے نزدیک بالکل غیر ممکن ہے۔ اور یہ امر کہ یہ رائے ناقابل قبول ہے اس واقعہ سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ کتے کے پلے کھیل کے طریق سے لڑتے اور اُسکے ساتھ ضبط جو اسکا خاصہ ہے اسوقت کام میں لاتے ہیں جبکہ اُن کو اتنا تجربہ اور سمجھ نہیں ہوتی کہ اگر دانت لگ جائیگا تو اسکا نتیجہ خراب ہوگا۔ یہ امر ممکن ہے کہ جب کتے کا پلا کھیل سے لڑتا ہے تو اُسکی طبیعت مقتضی ہو کہ وہ پوری قوت سے کاٹے اور یہ کہ وہ اپنی حرکات پر عمداً تصرف رکھے۔ چونکہ جو حرکات وہ کرتا ہے وہ کل اعتبارات سے اصل جنگ کی حرکات کے مثل ہوتی ہیں لیکن ہم کو یہ سمجھنا چاہیئے کہ وہ جبلت جس کا یہ ظہور ہے وہ خود ہی ایک خاص طور سے بدلی ہوئی ہے بہ نسبت اصلی جنگ کی جبلت کے۔

حرکات مع اپنی مخصوص تفریقات کے جو اصلی جنگ کی حرکات سے ہیں یہ سمجھنا چاہیئے کہ جبلی ہیں اور ایک بدلی ہوئی صورت جنگی جبلت کی اصلی جنگی جبلت کے ساتھ ساتھ چلتی ہے جس کے مستقل وجوہ موجود ہیں۔ یہ حرکتیں اصلی جنگی جبلت کا ظہور نہیں ہوتیں اس واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ غصہ جو اصلی جبلت کا خاصہ ہے اور اس کے ساتھ رہتا ہے وہ اس صورت میں نہیں پایا جاتا۔ لہذا پروفیسر گروس کا نظریہ کہ کھیل قبل از وقت جنگی جبلت کی ہے اس میں کچھ تبدیلی کی ضرورت ہے۔ کہ کھیل کی جبلت کے ظہور میں کسی قسم کی تفریق کو تسلیم کرنا ہوگا۔

یہ ظاہر ہے کہ گروس کے نظریہ کا لگاؤ بچوں کے بعض کھیلوں خصوصاً لڑکوں میں جنگ یا شکار کے کھیل اور لڑکیوں میں گڑیاں کھیلنا۔ لیکن اور صورتیں بھی کھیل کی ہیں جنکی توجیہ اس نظریہ سے نہیں ہوسکتی اور جو کہ بلاواسطہ ظہور جبلتوں کا نہیں ہیں۔ کھیل کے اقتضا مختلف ہیں اور

اکثر ان میں سے پیچیدہ ہیں اور اُن کا بیان کسی مختصر ضابطہ (فارمولا) سے نہیں ہو سکتا اور نہ کوئی قطعی حد فاصل درمیان کھیل اور کام کے قائم کیجا سکتی ہے۔ علاوہ کھیلوں کے اُن اقسام کے جنسے پروفیسر گروس کا نظریہ لگاؤ رکھتا ہے ہم چند خاص قسمیں کھیل کے اقتضاءات کی تجویز کر سکتے ہیں۔ مثلاً یہ آرزو کہ مزید ہنرمندی حاصل ہو دوسروں کو اپنی بات منوانے کی لذت یا کسی کام کے موجب ہونے کی خوشی۔ ایک اور اقتضا جو جملہ اقتضاءات کے ساتھ شریک عمل ہے جو ہم میں بالکلیہ ناپید نہیں ہوا ہے وہ یہ آرزو ہے کہ ہم دوسروں پر سبقت لیجائیں۔ رقابت میں برتری حاصل کرنا یہ اقتضا بہت اہمیت رکھتا ہے نہ صرف کھیلوں میں بلکہ دنیا کے اکثر سنجیدہ کاموں میں یہ وجہ اُن کاموں کے لطف کو بڑھا دیتی ہے۔ اکثر اہل سیاست میں یہ خاص اقتضا کام کرتا ہے اکثر اہل حرفہ اور متعدد تاجر اپنی کوششیں اسی اقتضا کے عمل سے جاری رکھتے ہیں بعد اُس وقت کے بھی جبکہ اسکے کام کا عملی نتیجہ حاصل ہو چکتا ہے اور اجتماعات کی مجموعی حیات میں اس اقتضا کی کارپردازی کچھ کم نہیں ہے لیکن جہاں کہیں اس کا دخل ہو جاتا ہے تو یہ پہچان لیا جاتا ہے کہ یہ اقتضا ایک طرح کے کھیل کی سی صورت اُس کام میں پیدا کر دیتا ہے جسمیں اس کا دخل ہوا ہے۔ اور اس شناخت کو بھی عبارت میں ایسے جملہ سے ادا کرتے ہیں "ایک کھیل کھیلنا" اور یہ جملہ مختلف اور اہم کاموں کے لئے بھی کہدیا جاتا ہے۔

یہ زبردست آرزو رقیب پر سبقت حاصل کرنے کی کہاں سے آتی ہے؟ ہم نے کافی وجوہ سے جانوروں میں رقابت کی جبلت سے انکار کر دیا ہے کیونکہ رقابت اور تفوق میں شعور ذات شامل ہے اس رائے کی حمایت کیجا سکتی ہے کہ رقابت کے اقتضا کی اصل یہ ہے کہ ہم جبرئے ہستم۔ جسکو ہم ادعائے ذاتیت کہتے ہیں۔ گو کہ ادعائے ذاتیت کے اقتضا کل سے رقابت کو پیچیدگی حاصل ہوتی ہے اور اکثر حالتوں میں قوت پہنچتی ہے لیکن یہ دعویٰ کرنا مشکل ہے کہ رقابت اور ادعائے ذاتیت ایک ہی ہے۔ نہ اسکو

جنگی اقتضا کے مماثل کہہ سکتے ہیں کیونکہ یہ اقتضا مع اپنی مہیب قوت اور سبعی رجحان کے جو یہ چاہتا ہے کہ خصم کو فنا کر دے اکثر اعلیٰ درجہ کے مہذب اشخاص میں موجود ہے۔ اس مضمون کی تاریخی اور اقتضاء رقابت کی اہمیت جو اجتماعات کی حیات میں پائی جاتی ہے یہ ترغیب پیدا کرتی ہے کہ اوسکی ماہیت اور اصلیت پر بحث کیجائے۔ اور یہ بحث اس تنقیح سے نکلتی ہے کہ جانوروں کے بچوں میں کھیل کی راہ سے جنگ کرنا کیوں پایا جاتا ہے۔

رقابت کا اقتضا یہ ہے کہ کسی قسم کی کش مکش میں رقیب پر تفوق حاصل کیا جائے۔ لیکن جنگی اقتضا سے اسمیں فرق ہے اس امر میں کہ جنگی اقتضا میں یہ آمادگی نہیں ہوتی اور نہ رقیب کے فنا کر دینے سے تشفی ہو سکتی ہے بلکہ رقیب کا مغلوب ہوکے زندہ رہنا اسکی کامل تسلی کے لئے ضروری معلوم ہوتی ہے۔ مغلوب رقیب کے ساتھ عنایت کا سلوک کرنا اسکے اقتضا سے منافات نہیں رکھتا۔ لہذا یہ خصوصیتیں رقابت کے اقتضا کی جبکہ تمام عقلی پیچیدگیوں سے الگ کرلیجائیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جانوروں کے بچوں میں کھیل کے طریق سے جنگ کرنے کے اقتضا کی بدلی ہوئی صورت جنگی اقتضا ہے۔ تو کیا ایسا ممکن نہیں ہے کہ اقتضاء رقابت کا درحقیقت وہی اقتضا ہے جو بچوں میں کھیل کے طریق سے لڑنے کا ہوتا ہے اور یہ اقتضا ابتدائے امر میں اس لئے ہوتا ہے تاکہ جنگ آوری کی ورزش ہو اور یہ اقتضا بدل کے رقابت کی صورت پیدا کر لیتا ہے۔ اس رائے کی تائید میں یہ بیان ہوسکتا ہے کہ انسانی نسل میں پیدایشی اقتضاء رقابت کی قوت جنگجوئی کے اقتضا کے ساتھ ہی ساتھ چلتی ہے اور یہ قوت اس قوت کے ساتھ قریبی مناسبت رکھتی ہے۔ اقتضاء رقابت کا یورپ کے لوگوں میں بہت قوی ہے خصوصاً انگریزوں میں۔ یہ اہل انگلستان کے تمام کھیلوں کا اصل اقتضا ہے اور انکی جملہ فعلیتوں کو اسی سے قوت ملتی ہے۔ اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ ہم (مصنف انگریز) نہایت جنگجو لوگ ہیں یا یہ کہ ہمارے اینگلو سیکسن ڈانش اور نارمن بزرگ دنیا کے

سب سے بڑھے ہوئے نہایت سخت جنگ آور لوگ تھے دوسری طرف غیر جنگجو قومیں مثلاً نرم دل ہندو یا برمن نسبتہً رقابت کے اقتضا سے آزاد ہیں ایسی نسلوں کے لوگوں[1] کے نزدیک اس قسم کے کھیل جیسے فٹبال وغیرہ بالکل لغو اور نامعقول ہیں اور بے شک اُن تمام لوگوں کے نزدیک جنہیں پیدائشی رقابت کا اقتضا نہیں ہے ایسے کھیل درحقیقت لغو اور غیر معقول ہیں درحالیکہ جنگجو قوموں کے لوگ مثلاً مادرِ من جو مثل ہمارے بزرگوں کے جنگجو تھے اور متعدد نسلوں تک یہی اُنکا پیشہ رہا اور ابتک جنگ سے خوش ہوتے ہیں۔ ایسے کھیلوں کو شوق سے اختیار کر لیتے ہیں اور بہت جلد اون کو سیکھ کے ہم کو مغلوب کر دیتے ہیں۔

میں خیال کرتا ہوں کہ کمسن لڑکوں میں رقابت کا اقتضا بدلی ہوئی صورت جنگجوئی کے اقتضا کی ہوتی کہ ہے اسکو ہم مشاہدہ کر سکتے ہیں جنگجوئی کا اقتضا بہت ہی کم عمر میں پیدا ہو جاتا ہے۔ اور دوسرا یعنے رقابت چار یا پانچ برس کی عمر میں اسوقت تک لڑکوں کا نہایت چستی اور چالاکی سے کھیلنا کوئی صورت نہیں پیدا کرتا اسکی حالت اجمالی رہتی ہے فقط دوڑ دھوپ یا غل مچانا اس قسم کے کھیل کی توجیہ کے لئے شیلر اسپنسر کا نظریہ کفایت کرتا ہے اسکے بعد رقابت کا اقتضا کام کرنے لگتا ہے اور اب لڑکے کی زندگی پر کم و بیش اسکا غلبہ ہوتا جاتا ہے ابھی تک اُسکی فعلیت خود رو ہے اس سلسلہ میں خیال رکھنا چاہئے کہ شعور ذات کا نشو و نما اِس اقتضا کے ساتھ بہت مناسبت رکھتا ہے اور قوت بخشتا ہے درحالیکہ اور جبلی فعلیتوں کے ظہور کے باب میں شعور ذات کا نشو و نما مخالف پڑتا ہے۔ خصوصاً اُن کی خامی کے صورتوں میں۔

[1] جب میں ٹارس اسٹریٹ (آبنائے ٹارس) کے جزائر میں ایک دوغلی نسل پاپون میلینشن لوگوں میں رہتا تھا تو میں نے دیکھا کہ ان میں رقابت کا اقتضا بالکل ضعیف ہے اس سے مجھکو تعجب ہوا۔ اگرچہ چھوٹے بڑے معتدبہ وقت کھیل میں صرف کرتے ہیں لیکن رقابت کا جوش اکثر کھیلوں میں

ایک عام رجحان ذہن کا جو بہت عام ہے اور اس لئے ممکن ہے کہ اسکی طرف سے غفلت کیجائے یعنے ہر کام کے مکرر وقوع کی آمادگی اسلئے کہ وہ سابقاً معمول بہ تھا اور جسقدر اکثریت کے ساتھ اسکا وقوع ہوا اوسی قدر اُسکے تکرار کا میلان اس رجحان کی صورت قانون عادت سے نامزد ہوسکتی ہے اگر لفظ عادت کو اسکے بہت وسیع معنوں میں استعمال کریں۔ اس رجحان کی وجہ سے وہ جو زیادہ مانوس الطبع ہے اوسکو کم مانوس الطبع پر رجحان ہوتا ہے جس کام کے عادی ہیں اور جو معمولاً ہوا کرتا ہے اور اُسی کا ردعمل مرجح ہے ایسے کاموں پر جس میں ذہن کی درستی کی زیادہ ضرورت ہو اور جسقدر جس کام کی زیادہ عادت ہوتی ہے اُسی قدر اسمیں تبدیلی یا ترقی دشوار ہوتی ہے اور جسقدر کسی تبدیلی میں تکلیف ہوتی اُسی نسبت سے کوشش اور درستی کی زیادہ ضرورت پڑتی ہے۔ یہ وہ بڑا اصول ہے جسکے ذریعہ سے اکتسابات کسی فرد کے محفوظ رہتے ہیں اور اسی کی وجہ سے اور اکتسابات کا پیدا ہونا زیادہ دشوار ہوجاتا ہے جس کے واسطے سے غیر معیّن نرمی (جسمیں بسہولت شکل قبول کرلینے کی قابلیت ہے) بچے کے ذہن کی پختہ ذہن کی لچک (یعنے پہلی حالت پر عود کرنے) سے منفعل ہوجاتی ہے۔

---

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ بالکلیہ مفقود پایا گیا اور کسی کھیل میں کچھ تھی بھی تو بہت ہی ضعیف میں نے چاہا کہ بچے بعض انگریزی کھیل کھیلیں لیکن ان میں عدم رقابت کی وجہ سے میں بالکل کامیاب نہوسکا۔ اور یہی نقص یا خصوصیت اسکی بھی ذمہ دار تھی کہ لوگ اپنی مفلسی پر ایسے قانع تھے کہ قریب کے جزائر میں اگرچہ مزدوری زائد مل سکتی تھی مگر وہ اپنے مقام سے نہ ٹلے اور ایک قلیل تعداد اس پر راضی بھی ہوئی تو صرف چند ماہ کے لئے۔ یہ لوگ جنگجو نہیں ہیں اور بوڑھے اور بچے کبھی ایک دوسرے سے نہیں لڑتے۔ اس عجیب واقعہ کی توجیہ اس سے نہیں ہوسکتی کہ ان میں نظام معاشرت عمدہ ہے یا ادب وتمیز بڑھی ہوئی ہے۔ کیونکہ ابھی ایک ہی پشت کے پہلے انھوں نے اکثر تباہ شدہ جہازوں کے ملاحوں وغیرہ کو نوش کرلیا تھا اور آدم خواری میں بدنام تھے۔ ۱۲ مصر

# مزاج

پیدائشی ذہنی ساخت (جسمیں سے زیادہ اہم آثار یہاں لئے گئے ہیں) کے اس مختصر بیان کی تکمیل کے لئے ضرورت ہے کہ مزاج کے باب میں چند لفظیں کہی جائیں۔ یہ نہایت مشکل مضمون ہے اسلئے اکثر علمائے نفسیات اسکو چھوڑ دیتے ہیں۔ تاہم مزاج ایک سرچشمہ اکثر نمایاں امتیازات کا ہے جو افراد یا اجتماعات میں پائے جاتے ہیں۔

مزاجی اجزاء موثرہ کے عنوان کے تحت میں ہم ایک تعداد پیدائشی ساخت کے حالات کی مرتب کرتے ہیں جو ہماری حیات ذہنی میں دخل رکھتے ہیں وہ جنکا ہمارے ذہنی اعمال میں مستقل اثر ہے۔ ممکن ہے کہ کسی وقت خاص میں یہ اثر خفیف ہو لیکن چونکہ اس کے اثرات بہ تدریج کثیر ہوجاتے ہیں۔ (یعنے یہ بطور ایک مستقل شوق کے عمل کرتا ہے ایک سمت خاص میں اس اثناء میں جبکہ ذہن تکمیلی حالت میں ہو اور عادتیں پیدا ہورہی ہوں۔) لہذا انسان بالغ کی تکمیلی ساخت میں اسپر بہت کچھ موقوف ہے۔ مزاج ایک معاملہ جسمانی ساخت کا ہے جسکو قدمانے صحیح طور سے ملاحظہ کرلیا تھا یعنے مزاجی اجزاء موثرہ میں جسمانی آلات رئیسہ کے اثرات جو ذہنی حیات پر پڑتے ہیں انکا نمایاں مقام ہے۔ لیکن اور اجزاء موثرہ بھی ہیں اور یہ محال ہے کہ ان سب کو کسی ایک مختصر ضابطہ کے تحت میں لاسکیں اور از بسکہ مزاج محصل ان کثیر اجزاء موثرہ کا ہے جو نسبتہً مستقل ہیں لہذا غیر ممکن ہے کہ مزاج کی تنویع و تقسیم علیحدہ قسموں میں ہوسکے متقدمین متاخرین سے بھی اکثر اس قصد میں ناکام رہے۔ اس غیر ممکن کوشش کے خبط میں اکثر بہترین علمائے نفسیات بھی پڑ چکے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ابھی اس تحقیق کی ابتدا ہے کہ ہم کو کچھ قدر قلیل بصیرت مزاج کے حالات کی حاصل ہوی ہے اور اسکی ترقی نفسیات کی ترقی پر

موقوف ہے صرف ایک اعتبار سے ہم قدما پر سبقت لیگئے ہیں۔ کہ ہم اس مسئلہ کی پیچیدگی کو سمجھ گئے ہیں اور دلیری کے ساتھ اپنی بے علمی کا اعتراف کرتے ہیں۔

مزاجی اجزاء موثرہ کے دو درجے قائم کئے جا سکتے ہیں۔ ایک طرف اثر جو کہ نظام اعصابی پر پڑتا ہے اور اسکے ذریعہ سے ذہنی طریق عمل پر وظیفہ جسمانی سے آلات کے دوسری طرف عام تفصیلی خصوصیتیں اجزاء (ریشہ ہائے اعصاب) کی۔ پہلے کی ماہیت کو ہم اُن حالتوں کے مشاہدہ سے سمجھ سکتے ہیں جنہیں اُن کے اثرات اعتدال سے بڑھے ہوتے ہیں۔ ان چند برسوں میں کچھ روشنی مزاج پر پڑی ہے اس دریافت سے کہ بعض آلات بدن ذہنی حیات پر بہت موثر ہیں اِن آلات بدنی کے افعال تاریکی میں تھے اور ابتک ہیں۔ سب سے زیادہ قابل ملاحظہ مثال جسم تھروئڈ سے ملتی ہے یہ ایک چھوٹا سا خلیئی حصہ جسم گردن میں ہے۔ اب ہم کو معلوم ہے کہ اس آلہ کے افعال میں فتور پڑنے سے حسیت ایسی معدوم ہو جاتی ہے جو قریب فاتر العقل ہونے کی حالت کے پہنچتی ہے۔ اور جب اُسکے فعل میں افراط ہوتی ہے تو اوسکا متضاد اثر ہوتا ہے ذہن کو ایک حالت جوش مفرط کی عارض ہوتی ہے جو قریب مانیا کے پہنچتی ہے۔ پھر ہم کو یہ بھی معلوم ہے کہ بعض امراض سے مزاج میں خاص تغیرات پیدا ہوتے ہیں دق میں اکثر روشن اور امید افزا حالت کی طرف مزاج کا رجحان ہوتا ہے ذیابیطس کے مریض کو عدم اطمینان اور بد مزاجی عارض ہوتی ہے۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ ایسی حالتوں میں جب جسمانی فتور سے مزاج میں عظیم تغیر پیدا ہوتا ہے میٹابولزم[1] کیمیائی حاصلات فاسد ریشوں سے خون میں پڑ جاتے ہیں اور خون کے اسیلان کے ساتھ نظام اعصابی میں پہنچتے ہیں اور اس نظام کے اعمال میں کیمیائی تغیر پیدا کرتے ہیں۔ غالبًا ہر آلہ بدن

[1] زندہ اجسام میں کائن و فاسد تغیرات کے مجموعہ کو میٹابولزم کہتے ہیں۔

غیر مستقیم طریقے سے کچھ نہ کچھ اثر ہماری ذہنی حیات پر کرتا ہے اور مزاج ایک میزان بالمحصل ان تمام متعین کیمیائی اثرات کا ہے۔

غالباً اکثر جسمانی آلات مزاج کے تعین کے لئے بشرکت عمل کرتے ہیں اور یہ تعامل کچھ کم اہمیت نہیں رکھتا۔ ان سب کے ساتھ اندر لیجانے والے راستے لگے ہوئے ہیں جو اثرات کو آلات بدن سے مرکزی نظام اعصاب تک لیجاتے ہیں۔ اور یہ جملہ اثرات نظام اعصابی کے عمومی افعال میں کسی درجہ تک تغیرات کے موجب ہوتے ہیں اور کچھ شرکت حسیت عامہ کے تعین میں کرتے ہیں جو کہ تاریک عقبی سطح شعوروات کی ہے جس پر ہماری ذہنی حیات کا عمومی انداز خصوصیت کے ساتھ موقوف ہے۔ آلات تولید مثل ایک عمدہ مثال اس قسم کے مزاجی اثر کی ہے۔ غالباً قالبی نظام عضلات بھی بڑا اثر کرتا ہے جو اس قسم کا ہوتا ہے۔ نظام عضلات جو تکمیل کو پہنچ گیا ہو اور بخوبی کام کرتا ہو اُسکا رجحان یہ ہے کہ نظام اعصابی کا ایک خاص انداز قائم رکھے جس سے چالاکی اور اپنے او پر بھروسا کرنے کی خصلت ذہن میں پیدا ہوتی ہے کامل تفعیل جملہ آلات بدن کی عموماً ذہنی فعلیت کے لئے مفید ہے بلکہ ذہن میں ایک معروضی عادت پیدا کرتی ہے (جس سے شخص زیر بحث حقیقت اشیاء کی طرف متوجہ ہوتا ہے) درحالیکہ آلات بدن کی فعلیت کی عدم تکمیل شخصیت کے شعور کی ناواجب نمایانی کا باعث ہوتی ہے لہذا تامل اور خوض میں ایک حالت تاخیر اور جمود کی پیدا ہوتی ہے (ہمیشہ سوچتا رہتا ہے اور نتیجہ پر نہیں پہنچتا)

عمومی ساخت نظام اعصابی کی خود مزاج کے تعین میں کیا کام کرتی ہے اس سے ہم ہنوز ناواقف ہیں بہ نسبت اثر آلات بدن کے جس پر فی الجملہ اطلاع ہوگئی ہے۔ چند خصلتیں عصبی ریشوں کی ہم اعتماد کے ساتھ بیان کرسکتے ہیں جو مزاج کے امتیاز کا موجب ہوتے ہیں۔ مثلاً پیدائشی اثر پذیری میں تفریق جو ان کی فعل میں سرعت اور اعصابی تحریک کی نقل و حرکت سرعت کے ساتھ یا جو فرق جلد تھک جانے اور دوبارہ جلد مستعد ہوجانے میں

مختلف اشخاص میں پائے جاتے ہیں۔ غالباً اور بھی نازک تفریقات ہیں جن سے ہم ناواقف ہیں۔

لہذا مزاج ایک محصل مختلف اجزاء موثرہ کا ہے جن میں سے ہر ایک کا تعین پیدائشی ہوتا ہے۔ اگرچہ اُن میں علالت وغیرہ سے تغیر ممکن ہے یا طبیعی ماحول کی تبدیلی سے خصوصاً حرارت و برودت اور غذا کی تبدیلی سے لیکن ارادی کوشش سے اُن میں تغیر اگر ہو بھی تو بہت قلیل اور ذہنی تکمیل شخصی کی کسی رُخ میں مزاج کی خصوصیتوں سے ہوتی ہے اور اسی سے ذہن میں خاص میلان پیدا ہوتے ہیں۔ جو بچہ پیدائشی خوش مزاج ہو وہ درخشاں اثرات کو قبول کر لیگا اُس کے خیالات آیندہ کے لئے مسرت سے مملو ہوں گے۔ امید افزا تصورات اُسکے ذہن میں جاگزیں ہونگے۔ اور تاریک اور غم فزا خیالات کو باوجود عقلاً مفہوم ہونے کے اُس پر بہت کم اثر کریں گے۔ اور جس بچّہ کا مزاج ابتدا ہی سے افسردہ اور غمناک ہوگا اُسمیں پہلے کی نسبت بالکل خلاف حالت ہوگی۔ اس طریق سے مزاج ہماری حیات کی اُمیدوں ہمارے خیالات کی چال ڈھال اور ہمارے کردار کے رویہ کو معین کرتا ہے۔

مزاج کو میلان اور سیرت سے تمیز کرنا ضرور ہے اگرچہ عام بول چال میں اور عام خیالات میں اس امتیاز کی طرف توجہ نہیں کیجاتی میلان کسی شخص کا مجموعہ تمام پیدائشی جبلتوں کا ہوتا ہے اور اُس کا خاص رجحان اور اقتضا جس کا ذکر باب دوم میں ہو چکا ہے میلانات میں جو فرق ہوتے ہیں وہ جبلتوں کے اقتضا کے ضعف اور قوت پر موقوف ہیں یا جو شخص کے اثنائے تکمیل میں استعمال یا عدم استعمال سے پیدا ہوں یا کبھی کسی جبلت کی عدم موجودگی سے ہے۔ ہم کہا کرتے ہیں ہنس مکھ یا نرم دل یا طبیعت کا بودا لیکن مزاج کو ہنس مکھ یا نرم دل یا بودا نہیں کہتے سیرت مجموعہ اکتسابی رجحانات کا ہے جکی تعمیر طبیعت اور مزاج پر موقوف ہوتی ہے اسمیں ہمارے وجدانیات اور عادات اپنے وسیع معنے کے

اعتبار سے داخل ہیں اور یہ ماحصل طبیعت اور مزاج کے تعامل کا ہوتا ہے مع اثر طبیعی اور معاشرتی ماحول کے زیر ہدایت عقل۔ لہذا ہر شخص کا مزاج[1] اور میلان عموماً اسکے ساتھ پیدا ہوتا ہے اور اُن میں تغیر کوشش سے ممکن نہیں ہے درحالیکہ سیرت کو خود اُسی کی کوششوں نے بنایا ہے۔

---

[1] یہاں مصنف نے مزاج اور سیرت کا فرق بیان کیا ہے جو قابل یاد رکھنے کے ہے مزاج پیدائشی یا ذہنی ہے اور سیرت اکتسابی ہم مزاج کو نہیں بدل سکتے سیرت کو بدل سکتے ہیں ۱۲م

## وجدانیات کی ماہیت اور بعض ملتف جذبات کی ساخت

ہم کو بہت ہی کم ابتدائی جذبات کا تجربہ ہوتا ہے جنکا ذکر باب سوم میں کیا گیا جبکہ وہ جذبات اپنی بسیط اور غیر مرکب صورتوں میں ہوں جنکا ظہور اور جانوروں سے ہوتا ہے۔ ہماری جذبی حالتیں عموماً اس طرح پیدا ہوتی ہیں جبکہ دو یا زیادہ جبلی میلانات کو تحریک ہو۔ اور اکثر اسمار جو محاورہ عام میں ہیں ہمارے جذبات پر دلالت کرتے ہیں وہ درحقیقت مرکب ثانوی یا ملتف جذبات کے نام ہیں۔ یہ کوئی جدید دریافت نہیں ہے کہ ہماری جذبی حالتوں کو ایک قلیل تعداد ابتدائی یا بسیط جذبات کی ترکیب سمجھنا چاہئیے ڈیکارٹس نے مثلاً صرف چھ ابتدائی جذبات کو مانا تھا وہ اُن کو شوق کہتا تھا جن کے نام یہ ہیں قدرشناسی۔ عشق۔ نفرت خواہش۔ مسرت اور غم اور اس نے لکھا تھا کہ اور سب جو ان کے علاوہ ہیں وہ انہیں چھ میں بعض سے مرکب ہیں اور انھیں سے مشتق ہیں۔ اُسنے کوئی ایسا اصول نہیں قائم کیا جس سے اوّلی اور ثانوی کی شناخت ہو سکے۔

ترکیب ابتدائی جذبات کی تقریباً (اگرچہ بالجملہ نہیں ہے) وجدانیات کی ہستی کے سبب سے ہے۔ اور بعض ملتف جذبی طریق عمل صرف وجدانیات ہی سے پیدا ہو سکتے ہیں۔ قبل اس کے کہ ہم ملتف جذبات پر بحث کریں ہم کو چاہئیے کہ جسقدر صراحت کے ساتھ ممکن ہو ماہیت وجدان کی سمجھ لیں لفظ وجدان (سینٹمنٹ) اب تک چند معنوں کے لئے مستعمل ہے ایم ریبوٹ اور دوسرے فرانسیسی مصنف اسکے مرادف فرنچ لفظ

استعمال کرتے ہیں جس میں جملہ حسیات اور جذبات داخل ہیں جو کہ سب سے عام اسم واسطے انفعالی حیثیت ذہنی یا طرق اعمال کی ہے۔ ہم مسٹر اے۔ ایف شینڈ کے ممنون ہیں واسطے معرفت آثار ذہنی ساخت کے جنکی اہمیت عظیم ہے۔ تعجب یہ ہے کہ علمائے نفسیات سے ان کے باب میں عموماً فروگذاشت ہوئی ہے۔ اور اس قسم کے آثار کے لئے لفظ وجدان استعمال کیا ہے۔ شینڈ نے یہ بیان کیا ہے کہ ہمارے جذبات یا زیادہ ترصحیح یہ ہے کہ کہا جائے ہمارے جذبی میلانات اسطرف راجع ہیں کہ مختلف اشیاء اور اقسام اشیاء جوان کی تحریک کا باعث ہوتے ہیں۔ ان کے نظام قائم کئے جائیں۔ ایسا مرتب نظام جذبی رجحانات کا ایک واقعہ یا اسلوب تجربے کا نہیں ہے بلکہ ایک علامت پیچیدگی کے ساتھ منظم کی ہوئی ساخت ذہن کی ہے جو ہماری تمام ذہنی فعلیت کی تہ میں رہتی ہے۔ ایسے مرتب نظام رجحانات جذبی کے لئے جو کسی شئے کے ماحول میں مرتکز ہے مسٹر شینڈ اسم وجدان کو استعمال کرتے ہیں۔ یہ استعمال لفظ کا عام محاورہ کے ساتھ خاصی مطابقت رکھتا ہے۔ اور اس بات میں بہت ہی کم اشتبہ کی گنجایش ہے کہ علمائے نفسیات اس کو جلد تر اختیار کر لینگے۔

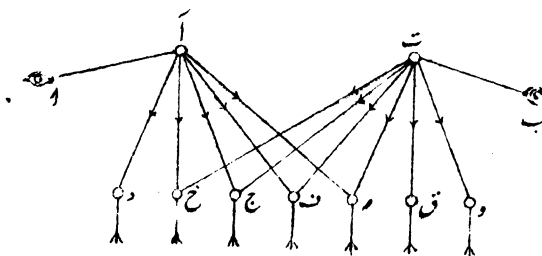
وجدان کا مفہوم جسکی تعریف مسٹر شینڈ نے کی ہے ہم کو اس قابل کرتا ہے کہ ہم فوراً اکثر واقعات تحریک اور جذب کو ترتیب دے لیں اور اس سے ایک شعبہ نفسیات کا پیدا ہو جو اب تک ابتر حالت اور تاریکی میں پڑا تھا باوجودیکہ انفعالی حیات پر چند گذشتہ صدیوں میں بہت کچھ بحث ہوئی مگر یہ ایک معاصر مصنف کے لئے محفوظ رہا کہ یہ اہم دریافت اُنسے ہو ایک حیرت انگیز واقعہ ہے جب اس مفہوم کو ایک بار سمجھ لیتے ہیں تو یہ کیسا بدیہی اور کیسا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ ناکامی متقدمین کی اس مفہوم تک پہنچنے میں اسپر محمول ہو سکتی ہے کہ نہایت تنگ اور مضمحل کرنے والے مسئلہ کو رواج تھا جس نے یہ قرار دیا تھا کہ علمائے نفسیات صرف اپنے شعور کو مشاہدہ کر کے تحلیل کا عمل جاری کریں اور اُسکے شعور میں جو کچھ ہے اُسکو

بیان کریں۔

مثال کامل وجدانیات کی الفت اور کراہت ہیں اور ہمارے موجودہ مقصد کے لئے یہ کافی ہے کہ ہم انھیں دونوں کی ماہیت اور ساخت پر اختصار کے ساتھ نظر کریں۔ غلط بحث کا عظیم سرچشمہ یہ تھا کہ وجدانیات اور جذبات میں صاف صاف امتیاز نہیں ہوا تھا جب تک مسٹر شینڈ نے یہ بڑی خدمت نفسیات کی نہ کی تھی الفت اور کراہت جذبات اور وجدانیات دونوں پر دلالت کرتے تھے۔ اس طرح میلان ابتدائی جذبہ کا جس پر ہم نے زیر اسم "نازک جذبہ" کے بحث کی ہے ایک اصلی جزو مقوم نظام اُن جذبی میلانات کا ہے جو وجدان الفت کا جزو مقوم ہے اور نام الفت کا اکثر اس جذبہ اور اس وجدان کے لئے مستعمل ہوتا ہے۔ اسی طرح لفظ کراہت ایک ملتف جذبہ کے لئے مستعمل تھا جو کہ غضب اور خوف اور نفرت سے مرکب ہے اور یہی نام اُس وجدان کا بھی تھا جسمیں ان جذبوں کے میلان داخل ہیں اس اعتبار سے کہ وہ اس کے اصلی اجزاء مقومہ ہیں۔ لیکن یہ صاف ظاہر ہے کہ ایک شخص کسی کے ساتھ الفت یا کراہت رکھتا ہو ایسے اوقات میں جبکہ یہ دوسرا اُسکے خیال میں موجود نہو اُسکی طرف پہلے کوئی قسم کا جذبہ نہو۔ اس کہنے سے جو مراد ہے کہ یہ شخص اُس شخص سے الفت یا کراہت کرتا ہے یہ ہے کہ یہ شخص اُن جذبات اور حسیات کے تجربہ کرنے کے قابل ہے جب یہ شخص اُس دوسرے شخص کا خیال کر رہا ہو۔ ماہیت جذبہ کی موقوف ہے دوسرے کے مقام پر یعنے محاورہ عام میں الفت اور کراہت صرف جذبات ہی نہیں ہیں بلکہ رجحانات ہیں بعض جذبات کے برداشت کرنے کے جبکہ شئے مالوف یا مکروہ عندالذہن حاضر ہو لہذا الفت اور کراہت کے ناموں کو ان جذبات کے لئے استعمال کرنے سے انکار کیا گیا ہے اور یہ نام مشروط کئے گئے ہیں۔ اُن ملتف میلانات کی برداشت کے لئے جو کہ وجدانیات ہیں زبان پر ضرورت سے زائد ستم نہیں کیا گیا ہے غلط سے بچنے کے لئے جیسا کہ ابتک جاری ہے خیال رکھنا چاہئے کہ

وجدانات الفت وکراہت میں اکثر وہی جذبی میلان شامل ہیں جن کا مذکور ہوا لیکن موقعے. شئی مالوف یا مکروہ کے جو ان جذبات کی برانگیختگی کے باعث ہوتے ہیں بہت مختلف ہیں اور اُنکے خواص ان دونوں صورتوں میں بالکل نقطہ مقابل پر ہیں۔ پس مسٹر شینڈ نے جو بیان کیا ہے کہ جب کوئی شخص کسی دوسرے شخص یا شئے کی جانب وجدان الفت پیدا کرے تو اسمیں صلاحیت جذبہ نازک کے محسوس کرنے کی اُس کی (محبوب) حضوری میں ہوتی ہے اور جب وہ کسی خطرہ میں ہو تو الفت کرنیوالے کو خوف یا تشویش کا حس ہوتا ہے۔ غضب اُس وقت میں جبکہ شئے محبوب کو دہمکی دیجائے غم اُس حالت میں جبکہ وہ تلف ہو جائے خوشی اُس حالت میں جبکہ وہ سرسبز ہو یا جب الفت کرنیوالے کو ملجائے جو شخص مالوف کے ساتھ بھلائی کرے اُس کا شکر گذار ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ اور جب وہ شخص کسی سے کراہت کرے تو جب وہ قریب آجاتی ہے تو خوف یا غضب یا دونوں محسوس ہوتے ہیں کراہت کرنے والے کو خوشی ہوتی ہے جبکہ مکروہ کو ضرر پہنچے غصہ آتا ہے جب اُسپر مہربانی کی جائے۔

بعید ہے کہ یہ کہا جائے جیسے شینڈ نے کہا ہے کہ حالات کے برعکس ہو جانے سے بالنسبت اُس شئے کے وہ سب جذبات جو شئے محبوب سے ہوتے ہیں وہی جذبات بالنسبت شئے مکروہ کے پیدا ہو جاتے ہیں کیونکہ خاصہ اور بہت ہی حقیقی جذبہ وجدانی الفت کا جذبہ نازک ہے اور اس جذبہ کو شئے مکروہ کے کسی موقعہ میں ہونے سے کبھی برانگیختگی نہیں ہوئی اسکے میلان میں کراہت کے وجدان کی کہیں جگہ نہیں ہے۔ تاہم یہ صاف ظاہر ہے کہ معروض ان دونوں متبائن وجدانوں کے ممکن ہے کہ یکساں جذبات پیدا کریں اور ان دونوں وجدانوں میں ایسے جذبی میلان شامل ہیں جو ایک حد تک یکساں ہیں یا بالفاظ دیگر یہ کہ بعض جذبی میلان یا مرکزی لُب جبلتوں کے ان دونوں قسموں کے وجدانوں کے ارکان ہیں۔ میں خیال کرتا ہوں جو لوگ بصری مخیلہ کو استعمال کرتے ہیں

اُن کے لئے کچھ مفید ہوگا ۔ جو یہ کوشش کرتے ہیں کہ وجدان کی بطور ایک عصبی میلان کے تصویر کھینچیں اور اسکے نظام کا بذریعہ نقشہ کے ایک خاکا سا بناکے ظاہر کریں ۔ ایک تعداد دائروں کی ایک قطار میں رسم کرو اور ہر دائرہ کو بجائے ابتدائی جذبی میلان کے قائم کرو ہم کو یہ فرض کرنا ہوگا کہ ان میں جب کسی ایک کو تحریک ہوگی تو اُسکے ساتھ ہی ساتھ اُسکے مطابق جذبہ پیدا ہوگا (یعنے وہ جذبہ جس کا اُس سے تعلق ہے) مع مخصوص اپنے اقتضا کے یہہ میلان اصل پیدائش میں ایک دوسرے سے مستغنی ہیں ان میں کوئی انفصال نہیں ہے فرض کرو کہ ا شے مکروہ اور ب شے مالوف ہے اور فرض کرو کہ اَ اس نقشہ میں واسطے ملتف عصبی میلان کے ہے جسکی تحریک ا کے تصور کے ماتحت ہے اور بَ مطابق میلان ب کے تصور کے ماتحت ہے ۔

نقشہ واسطے تشریح عصبی اساس وجدان کراہت والفت کے

ا شے مکروہ ہے اور ب مالوف اَ بَ عصبی میلان ہیں جنکی تحریک سے تصور ا اور ب کے پیدا ہوتے ہیں یہ ترتیب اَ انفعالی طبعی میلانات ۔

د خ ج ف م ق و سے متصل ہے اور ب اور جس درجہ کی جو ماتویت ہے وہ ہلکی اور بھاری لکیروں سے ظاہر کیگئی ہے۔ حروف نیچے کی قطار میں جبلتوں کے نام ہیں۔ حسب ذیل۔

د دفع۔ خ خوف۔ ج جدل۔ ف استفسار۔ م محکومیت۔ ق اقبال ذات۔ و جبلت ولادی (یعنے ماں باپ کی جبلت جس کو ممتا کہتے ہیں)

لہذا ہم کو سمجھنا چاہئے کہ ا متصل ہے د خ ج سے جو کہ مرکزی لب جبلت دفع کا ہے خوف اور جدل سے۔ اور ف اور م استفسار اور محکومیت سے اتصال کمتر ہے اور و سے بالکل نہیں ہے جو کہ مرکزی لب شفقت یا ولادی جبلت ممتا[1] کا ہے۔ جب ا کام کرتا ہے (یعنے جب عصبی مثالیہ ا عالم شعور میں برآمد ہوتا ہے) تو اسکی تحریک اس جانب راجح ہے کہ فوراً ان جملہ امیلانات میں پھیل جائے اور یہ سب اس تحریک کے تحت میں آجاتے ہیں۔ یہانتک کہ نہایت سہولت کے ساتھ نقطہ خروج تک چڑھجاتا ہے ان تین سے کسی ایک میں یا ایک ہی ساتھ چند میں۔ مثلاً جدل میں یا دفع میں اور موضوع (یعنے شخص زیر بحث) کی حالت غضب اور کراہت سے ملی ہوئی ہوتی ہے اور اقتضاء ان دونوں جذبات کے اسکے افعال اور انداز اور اظہار کا تعین کرتے ہیں۔ اسی کے مثل ب کو زیادہ تعلق ولادی جبلت سے ہے اور ق م ف ج خ سے ہے اور د سے بالکل نہیں ہے۔ اگر یہ نقشہ واقعات کا اظہار کرتا ہے اگرچہ بالکل اجمالی اور اہمال کے ساتھ ہو اور کافی نہو تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ وجدان کی ساخت کا اساس ایک نظام طرق اعصاب کا ہے جسکے ساتھ میلان تصور

---

[1] واضح رہے کہ لفظ ہندی ممتا اصل لغت میں مادری الفت ہے لیکن اردو میں ماں باپ کی محبت اولاد کے ساتھ ممتا کہی جاتی ہے ۔ ۳م

معروض وجدان کا بطور تفعیلی متصل ہے چند جذبی میلانات کے ساتھ۔ تصور (مثالیہ) کو اپنے عام معنے کے لحاظ سے گویا ایک ذخیرہ ہے ذہن میں لہذا اسکو کہ سکتے ہیں کہ اصلی لب وجدان کا ہے جسکے بغیر یہ موجود نہیں ہو سکتا اور جسکے واسطے سے چند جذبی میلانات سب کے سب ملکے متصل ہیں جنسے ایک تفعیلی نظام پیدا ہوتا ہے۔ پس جذبی میلانات جو کسی وجدان کے نظام میں شامل ہیں بطور مستقیم باہمدیگر متصل نہیں ہیں اور بموجب قانون انتقال پیش رو ان میں سے کسی کی تحریک عقب کی جانب نہیں پھیلے گی شعوری وجدانات کی طرف بلکہ صرف بیرونی سمت میں جیسا کہ نقشہ میں تیروں سے ظاہر کیا گیا ہے لہذا کوئی ایسا میلان ممکن ہے کہ ایک عضوی جزو کثیر تعداد وجدانات کی ہو جائے۔

وہ طریق عمل جس کے ذریعہ سے ایسا ملتف نفسی طبعی میلان یا نظام وجدانات تعمیر ہوا ہے اصلاً وہی طریق عمل سمجھا جائیگا (جسکی بحث باب دوم میں ہو چکی ہے) جسکے ذریعہ سے جبلی میلان میں یہ صلاحیت پیدا ہوتی ہے کہ وہ ماوراء اُن معروضات کے جو پیدائشی طور سے مخصوص ہیں اور معروضات سے براہِ مستقیم متحرک ہوتا ہے اور یہ عمل قانون عادت کی متابعت میں واقع ہوتا ہے۔ جب کبھی معروض وجدان کا معروض کسی ایک جذبہ کا منجملہ جذبات معروض ہو جائے جو کہ نظام وجدان میں شامل ہے فوراً اُس سے وہی جذبہ برانگیختہ ہو گا کیونکہ حسب قانون عادت نفسی طبعی میلانات کے اتصالات میں زیادہ موانست پیدا ہو جاتی ہے اور جس قدر موانست زیادہ ہوگی تکرار عمل زیادہ ہوگی۔

اس مختصر توضیح اور مسٹر شینڈ کے مسئلہ وجدانات کی ترجمانی کے بعد اب ہم بعض ملتف جذبات پر غور کریں گے اور یہ ثابت کریں گے کہ وہ ابتدائی جذبات کے امتزاج سے پیدا ہوتے ہیں وہ ابتدائی جذبات جو ایک دوسرے سے جداگانہ شناخت کئے گئے ہیں۔ اگر ہم کو معلوم ہو کہ اکثر

ملتف جذبات اطمینان کے ساتھ دو یا زیادہ ابتدائی جذبات (جنکو ہم نے شناخت کیا ہے) کے امتزاج سے پیدا ہوئے ہیں مع لذت والم کی تحریک اور تخفیف کے یہ عمدہ شہادت ہوگی اس امر کی کہ جذبات جن کو ہم نے ابتدائی تجویز کیا ہے وہ حقیقتاً ابتدائی ہیں اور اس سے اس اصل کی تصدیق ہو جائے گی جس نے راہنمائی کی تھی ان ابتدائی جذبات کے انتخاب میں وہ اصل یہ ہے کہ ہر ابتدائی جذبہ کے ساتھ ایک جبلت کو تحریک ہوتی ہے اور یہ ایک انفعالی حیثیت بسیط جبلی ذہنی طریق کی ہے۔

چونکہ ابتدائی جذبات متعدد اختلافات کے ساتھ مرکب ہو سکتے ہیں اور چونکہ ابتدائی جذبات جو ترکیب میں داخل ہوتے ہیں وہ ثانوی جذبات کی ترکیب میں ممکن ہے کہ مختلف درجوں کی شدت کے ساتھ موجود ہوں پورا سلسلہ ملتف جذبات کا ظاہر کرتا ہے اکثر تعداد صفات کو جو بتدریج اسطرح ایک دوسرے میں بدل جاتے ہیں کہ محسوس نہیں ہو سکتا اور کوئی حد فاصل یا خطوط نہیں قائم ہو سکتے۔ محاورہ عام میں صرف محدود تعداد جذبات کے نام تجویز ہوئے ہیں جو بہت نمایاں ہیں۔

ملتف جذبات کی تحلیل میں ہم کو چاہئے کہ سٹرشینڈ کے طریقہ پر بہت کچھ اعتماد کریں۔ مثلاً ہم کو چاہئے کہ قلبی رجحانات جذبات کے مشاہدہ کریں اور ان کاموں کی ماہیت پر نظر کریں جو ان جذبات کے اقتضا سے کئے جاتے ہیں۔ کیونکہ ہر جذبہ خواہ وہ کیسا ہی ملتف کیوں نہ ہو اوسکے ساتھ مخصوص تحریکی رجحانات لگے ہوئے ہیں جو جذبات کے ساتھ مل کے مخصوص انداز پیدا کرتے ہیں جس سے جذبہ کا اظہار ہوتا ہے۔ اگر ہم غور کریں تو ہم سمجھ سکتے ہیں کہ ہنرمند تماشہ گر (ایکٹر) نہایت پیچیدہ جذبات کو بھی صورت سے ظاہر کر سکتا ہے۔

کسی جذبہ کی تحلیل کی کوشش میں ہم کو لازم ہے کہ اوسکو شدت کے

اعلیٰ درجہ پر محسوس کرتے ہوئے اور ظاہر ہوتے ہوئے سمجھیں کیونکہ اگر شدت کے ادنیٰ درجہ پر ہو تو ہم کو اوسکی شناخت مشکل ہے ہم کو یہ امید نہ کرنا چاہئے کہ ہم بسیط صفتوں اور اقتضاؤں کو ابتدائی جذبات الکے جو پیچیدہ جذبہ کی تالیف میں شامل ہیں معلوم کرسکیں گے ۔

ہم کو چاہئے کہ ملتف جذبی حالات کو اول نظر میں دو گروہوں میں تقسیم کریں ۔ ایک تو وہ جن میں یہ ضروری نہیں ہے کہ منتظم وجدانات موجود ہوں دوسرے وہ جنکو موجودگی سے کسی وجدان کے محسوس کرسکتے ہیں جسکے نظام کے اندر یہ تحریک کو قبول کرتے ہیں ۔ اولاً ہم نہایت اہم جذبات پر درجہ اول کے غور کریں گے ۔

## بعض ملتف جذبات جنہیں ضرورتاً موجودگی وجدانات کی ضمناً داخل نہیں ہے

قدر شناسی ۔ یہ حقیقی جذبہ ہے اور یقیناً ابتدائی (یعنے بسیط) نہیں ہے یہ ایک مینر ملتف (پیچیدہ) انفعالی حالت ہے اور اعلیٰ درجہ کی تکمیل ذہن کی اسکے مفہوم میں ضمناً داخل ہے ۔ ہم ہرگز نہیں تجویز کرسکتے کہ حیوان مطلق (کسی شخص یا چیز کی) قدر دانی کرسکتا ہے اس لفظ کے اصل معنے کے اعتبار سے ۔ نہ کمسن بچوں سے اسکا ظہور ممکن ہے ۔ یہ بالکلیہ لذت بخش اور ادراک یا غوض نہیں ہو سکتا ہے کہ کسی شئے کا ادراک ہوا ہو یا اسپر غوض کیا گیا ہو بغیر اس شئے کی قدر شناسی کے مثلاً کوئی مشہور دُھن کسی بین کے باجے پر بجتی ہو اور اسکو سن کے خوش ہو لیکن نہ کوئی اس دھن کی قدر شناسی کرتا ہے اور نہ اسکے بجنے کی یہ بھی ممکن ہے کہ اپنے خوش ہونے کو خود ہی اپنا پچھوراپن تصور کرے ۔ اور نہ یہ خوشی محض عقلی اور خوشگوار قدر شناسی اس چیز کی عظمت اور اوسکی عمدگی کی ہے ۔ دو ابتدائی جذبے جو اصلاً اس پیچیدہ حالت میں داخل ہیں جو قدر شناختہ شئے پر غور کرنے سے

پیدا ہوئے ہیں ایک تعجب دوسرے فروتنی (اپنی ذات کو اسکے سامنے ہیچ سمجھنا) اور اس سے اطاعت کا خیال پیدا ہوتا ہے۔ تعجب کا انکشاف اس سے ہوتا ہے کہ شئے مذکور کا تقرب حاصل ہو اور اسپر غور کیا جائے کیونکہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہ خاصہ استفساری جبلت کے اقتضا کا ہے اور تعجب چہرہ سے ہویدا ہوتا ہے جب قدر شناسی درجہ اتم پر ہو۔ بچوں کا تعجب صاف صاف نمایاں ہوتا ہے اور یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ اُن پر تعجب حاوی ہوجائے۔ اُو ہو کیسا عجیب ہے! کیسا ہوشیاری کا کام ہے! یا یہ کس طرح تم نے کیا! یہ جملے ہیں جنسے بچے اپنی قدر شناسی کا اظہار کرتے ہیں اور اسی سے اُنکی استفسار کا اقتضا صاف صاف ظاہر ہوتا ہے۔ اور جب ہم کو یہ محسوس ہوجاتا ہے کہ ہم اُس چیز کو بخوبی سمجھ گئے ہیں اور اُسکا سبب بیان کر سکتے ہیں تو ہمارا تعجب ختم ہو جاتا ہے اور جو جذبہ اب پیدا ہوتا ہے وہ قدر شناسی نہیں ہوتی۔ لیکن قدر شناسی تعجب[1] سے بڑھی ہوئی ہے جس چیز کی ہم قدر کرتے ہیں اُسکے جانچنے اور آزمانے کا قصد نہیں کرتے ہیں بہ نسبت اُس چیز کے جو استفسار کو تحریک دیتی یا جس سے ہم کو تعجب ہوتا ہے ہم کچھ جھجکتے ہوئے اُسکے پاس جاتے ہیں۔ اُس کے سامنے ہم عاجز ہوجاتے ہیں اور اگر وہ کوئی شخص جسکی ہم عظمت (قدر) کرتے ہیں اُسکے سامنے ہم محجوب سے ہوتے ہیں جیسے بچہ کسی اجنبی بوڑھے بڑے کے سامنے۔ ہم اُس سے دبکتے ہیں خاموش رہتے ہیں اور اُسکی نظروں سے بچنا چاہتے ہیں۔ یعنے جبلت اطاعت اور تذلل کی برانگیختہ ہوتی ہے اور اُسی کے ساتھ منفی حسیت ذات اس تصور سے کہ ہم اپنے سے اعلیٰ درجہ کی قوت کے سامنے ہیں ایسی کوئی شئے جو ہم سے بڑی ہے۔ پس یہ جبلت اور یہ جذبہ بسیط اور فی الحقیقت معاشرتی ہے۔ ابتدائی شرط اس جبلت

---

[1] طالب علم کو سمجھ لینا چاہئے کہ یہاں لفظ تعجب کے عام مفہوم میں کسی قدر تصرف کیا گیا ہے ۱۲ م

اور جذبہ کی تحریک کی ایسے شخص کا موجود ہونا ہے جو ہم سے بڑا اور زیادہ قوی ہے اور جب ہم کسی ایسی چیز کی قدر (عظمت) کریں مثلاً ایک تصویر یا کوئی کَل یا کوئی چیز مصنوعات سے تو بھی جذبہ میں یہ معاشرتی خصوصیت موجود ہوتی ہے جسکا حوالہ ذات کی طرف ہوتا ہے یعنے اس چیز کے بنانے والے (صانع) کا تصور ہمارے ذہن میں حاضر ہوتا ہے درحقیقت وہ معروض ہماری قدر شناسی کا ہوتا ہے اور اکثر ہم بول اٹھتے ہیں وہ کیا عجیب غریب شخص ہے! -

کیا جذبہ قدر شناسی کے ہمارے ذات میں برانگیختہ ہونے کا باعث کوئی اور شخص اور اس کے کام ہی ہوتے ہیں فقط؟ یہ بھی صاف صاف ظاہر ہے کہ ہم قدرتی اشیا، مثلاً کوئی خوبصورت پھول یا کوئی منظر یا کوئی گھونگھا یا کسی جانور کی کامل ساخت اور اسکے طریقہ حیات کے ساتھ اسکی جسمانی درستی اور موزونی - ان صورتوں میں کسی شخص معلوم کا تصور ہم کو نہیں ہوتا جسکی ہم (عظمت) قدر شناسی کرتے ہیں مگر صرف اسلئے کہ عظمت کسی دوسری ذات کا اقتضا کرتی ہے تاکہ ہماری ذات منفی حیثیت فرات یا فروتنی پیدا کرے کسی اور شخص کی جانب ہمارا یہ انداز ہو لہذا ایک شخص قادر یا قدرت شخصی کو وضع[1] کر لیتے ہیں جسکو ہم خالق اس شئے کا تصور کرتے جس شئے نے ہم میں یہ جذبہ پیدا کیا ہے - لہٰذا ہر زمانہ میں قدرتی چیزوں کی قدر شناسی انسانوں کو ایک شخص یا شخصوں کے متشخص کرنے کا باعث ہوئی ہے جس نے ان چیزوں کو ہستی بخشی ہے خواہ وہ فوق الانسانی موجود ہوں جو کہ خالق ہیں اور انھیں کا عمل ہے ایک قسم کے اشیاء پر یا خالق کل کائنات اور جب عقل ان کو رد کر دیتی ہے کہ یا وحشی زمانہ کے خیالات ہیں

[1] معاذ اللہ یہ بالکل عقائد اسلام کے خلاف ہے ہم نے قدرت کے صانع کو معاذ اللہ وضع نہیں کیا ہے بلکہ یہ ہماری فطری جبلت ہے جو ہم کو "فتبارک اللہ احسن الخالقین" مبارک ہے وہ خدا جو سب سے اچھا پیدا کرنیوالا ہے! کہنے پر آمادہ کرتی ہے۔ ۱۲م

جوکہ مذہب تشبیہ کا بقیہ ہے تو بھی قدر شناسی لفظ فطرت میں اس مفہوم کو ادا کرتی ہے یعنے وہ قوت جو کہ پیدا کرنے والی ان اشیاء کی ہے ۔ میرے نزدیک یہ سچ ہے اگر یہ حس شخصی قوت کا کسی چیز سے جسکو ہم غور سے دیکھ رہے ہوں نہ پیدا ہو تو جس جذبے کا حس اب ہم کو ہوتا ہے ۔ وہ صرف تعجب ہے یا کم از کم یہ کہ وہ قدر شناسی نہیں ہے ۔ پس منفی حسیت ذات ہے ایک اصلی عنصر قدر شناسی کی عظمت میں ہے ۔ ایسا شخص جو اپنے اوپر پورا بھروسا رکھتا ہے خود سر ہے بالکل مغرور ناقابل قدر شناسی (تعظیم) اور اصلی تعظیم میں مفہوم انکسار اور جود[1] کا ضمناً داخل ہے ۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اسی تعظیم میں (جمالی قدر شناسی یا تعظیم واقعی) ایک عنصر خوشی کا شریک ہے جس کے شرائط ممکن ہے کہ بہت پیچیدہ ہوں ۔

جذبہ کی مزید پیچیدگی کی ایک مثال کے لئے ہم کو چاہئے کہ اپنے جذبہ کی ماہیت پر نظر کریں جبکہ وہ شئے جو ہمارے جذبہ قدر شناسی یا تعظیم کو برانگیختہ کرتی ہے کوئی رعب دار مہیب یا مرموز شئے ہو اور اس لئے اس سے خوف پیدا ہو ۔ ایک عظیم قوت مثلاً وکٹوریا فالس[2] یا قطب شمالی کی روشنی یا بڑے زور کے بادل کی گرج اور رعد کی کڑک وہ اقتضا تعظیم کا جو عاجزانہ تقرب چاہتا ہے اور اس شئے پر غور کرنا کم و بیش خوف سے بدل جاتا ہے جسکا اقتضا فرار ہے ۔ ہم دو عملہ میں رہجاتے ہیں[3] تو قریب جا سکتے ہیں نہ بالکل دور بھاگ سکتے ہیں ۔ تعظیم

[1] جود بخشش بلا غرض ہے جو ایسا بخشنے والا ہو وہ جواد ہے جواد مطلق خداوند کریم کی ذات ہے ۱۲ م

[2] ایک آبشار کا نام ہے جہاں بلندی سے پانی بڑی قوت کے ساتھ گرتا ہے ۱۲ م

[3] نے تاب وصل دارم نے طاقت جدائی
میرم گرت نہ بینم سوزم چو رخ نمائی

(قدر شناسی) خوف سے ملجاتی ہے اور ہم کو اُس جذبہ کا حس ہوتا ہے جس کو رعب کہتے ہیں۔

رعب کے متعدد رنگ ہیں اس حد سے لیکر جبلی تعظیم کے ساتھ فی الجملہ خوف کا رنگ ہوتا ہے اُس حد تک جسمیں خوف کے ساتھ کسیقدر تعظیم بھی ہوتی ہے۔ پس استعظام (قدر شناسی) ایک ثنائی مرکب ہے اور رعب ثلاثی مرکب ہے۔ اور رعب کی ترکیب مزید سے اس سے بھی زیادہ (ملتف) پیچیدہ جذبہ بن سکتا ہے۔ فرض کرو کہ وہ قوت جس سے رعب کی تحریک ہوتی ہے وہ کوئی ایسی شئے بھی ہے جو ہمارے علم ویقین سے فیض رساں ہے۔ جبکہ اُس میں ایسی قوت ہے جو ہم کو ایک دم میں فنا کردے لیکن وہ ہماری بھلائی کے لئے عمل کرتی ہے ہمارے قیام اور حفاظت کی موجب ہے جسکی طرف ہماری شکر گذاری کو تحریک ہوتی ہے۔ پس رعب شکر کے ساتھ ملجاتا ہے اور ہم کو ایک اعلیٰ درجہ کے مرکب جذبہ کا تجربہ ہوتا ہے جو کہ استعظام (احترام) ہے۔ استعظام درحقیقت مذہبی جذبہ ہے چندے بعض انسانی قوتیں اس جذبہ کی تحریک کے قابل ہیں یہ ایک مرکب تعجب خوف شکر اور منفی حیثیت ذات (عجز) کا ہے۔ وہ انسانی وجود جو احترام کو تحریک دیتے ہیں بارسم و رواج اور قرارداد سے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اس جذبہ کے پیدا کرنے کا حق رکھتے ہیں عموماً ان کو یہ احترامی خصوصیت اسلئے حاصل ہوتی ہے کہ وہ نائب خدا سمجھے جاتے ہیں اور خدائی قوت کی تقسیم ان کے ہاتھ ہے۔

پس شکر گذاری خدائی قوت کی جانب کیا ہے جو احترام کے جذبہ میں داخل ہوتی ہے؟ شکر گذاری خود ملتف ہے۔ یہ ایک ثنائی مرکب جذبہ نازک اور منفی حیثیت ذات (عاجزی) کی ہے۔ اس رائے پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ۔ اگر جذبہ نازک ایک جذبہ ولادی جبلیت کا ہے جسکا اقتضا یہ ہے کہ حفاظت کیجائے تو یہ جذبہ خدائی قوت سے

کیونکر تحریک کو قبول کرتا ہے؟ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ۔ اسی طریقہ
سے جس طریقہ سے کہ بچے کا جذبۂ نازک ماں باپ کی طرف سے ہمدردی
سے تحریک پاتا ہے۔ جذبہ نازک کا ایک خاص مقام ابتدائی جذبات
میں ہے کہ اسکا رُخ ایک اور شخص کی طرف ہوتا ہے اور اسکا اقتضا
یہ ہے کہ اُس شخص کی بھلائی ہو۔ یہ تخصیص کے ساتھ ہمدردانہ ردعمل
سے تحریک قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے وہ جسپر باب چہارم میں
بحث ہو چکی ہے۔ بلکہ معروض اسکا وہی ہے اور یہ جذبہ نازک
جو ہمدردانہ متحرک ہوتا ہے اوسکا معروض وہی شخص ہوتا ہے جسکے
باعث سے اسکی نمود ہوئی ہے۔ لیکن شکر گذاری وہ جذبۂ نازک
نہیں ہے جو ہمدردی سے پیدا ہوا ہے ممکن ہے کہ کوئی بچہ بلکہ کوئی
جانور بھی ہمارے جذبۂ نازک شفقت کو تحریک دے اس طریقہ سے
مثلاً یہ ہم کو کوئی ایسی شئے دے جو بالکل بے سود ہے یا ہم کو پریشان
کرنیوالی ہے اور ایسا کرنے سے ہمارا دل متاثر ہو مگر یہ نہیں خیال
ہو سکتا کہ اس عطیہ سے ہم کو شکر گذاری کا خیال ہو اگرچہ دینے والے
نے اسکے دینے میں ایثار سے کام لیا ہو۔ مسٹر شینڈ کی یہ رائے
ہے کہ شکر گذاری میں کچھ ہمدردی کا عنصر داخل ہے اس شخص کے حق میں
جو اسکی تحریک کا باعث ہوا ہے بسبب اس نقصان یا ایثار کے جو
دینے والے کو برداشت کرنا پڑا ہے اور اسی لئے ہم اسکے شکر گذار ہیں
اس طریقے سے وہ (مسٹر شینڈ) اس نازک عنصر کی جو کہ شکر گذاری میں
شامل ہے توجیہ کرتا ہے۔ کیونکہ مصنف موصوف کے نزدیک کل
شفقت ایک آمیزش خوشی اور غم کی ہے جو کہ اسکے نزدیک ابتدائی
جذبات ہیں۔ لیکن یقیناً ممکن ہے کہ ہم شکر گذار ہوں اگرچہ وہ مہربانی
جو ہم پر کیجائے اُس میں کوئی نقصان یا ایثار مہربانی کرنیوالے کا شامل
نہو مگر اُس کے لئے یہ ایک کام خالص مسرت بخش فیاضی کا ہے۔ پس
میں عرض کرتا ہوں کہ دوسرا عنصر شکر گذاری میں (وہ عنصر جو اُس کو

شفقت سے مختلف کرتا ہے اور زیادہ پیچیدہ بنا دیتا ہے) وہ منفی
حیبت ذات (عجز) ہے جو دوسرے کی اعلیٰ قوت کے حس کرنے
سے پیدا ہوتا ہے پس وہ فعل جس سے شکر گذاری کا حس ہم میں ہوتا ہے
چاہیئے کہ ہم کو یہ آگاہی بخشے کہ یہ کام دوسرے شخص کے جذبۂ نازک
یا شفقت سے کیا گیا ہے اور یہ بھی آگاہی بخشے کہ دوسرے میں
اعلیٰ درجہ کی قوت بہ نسبت ہمارے ہے۔ وہ کام جس سے شکر گذاری
کا خیال ہم کو پیدا ہو ہم کو آگاہ کرے کہ یہ کام دوسرے نے محض شفقت
سے جو اسکو ہم پر ہے کیا ہے بلکہ اوسیں قوت ایسے کام کرنے کی ہے
جسکو ہم خود اپنی ذات کے لئے نہ کر سکتے یہ عنصر منفی حیبت ذات (عاجزی)
کا بھی شکر گذاری میں شفقت کے ساتھ مل گیا ہے اور اسکا یہ
اقتضا کہ ہم اسکی حضوری سے بچتے ہیں یا اوسکے سامنے عجز و انکسار کرتے
ہیں کم و بیش اس اقتضا کی مزاحمت کرتا ہے جو منعم الیہ کو منعم کے تقرب
کی ہوتی ہے۔ جو انداز شکر گذاری کی علامت ہے اور اسکی امثال کامل
ہے وہ یہ ہے کہ منعم کا م ایسا ہے انعام دینے والے کے ہاتھ کو بوسہ
دیا جائے اور اوسکے سامنے زانوے ادب تہ کیا جائے۔ یہ عنصر منفی
حیبت ذات (فروتنی و عاجزی) کا شکر گذاری کو ایک ایسا جذبہ بنا دیتا
ہے جو خالصاً مسرت بخش نہیں ہے اکثر اشخاص کے لئے بلکہ مغرور انسانوں
کے لئے اسکا تجربہ سہل نہیں ہے اور منعم جس محبت کا سزاوار ہے مغرور منعم الیہ
میں وہ محبت تکمیل کو نہیں پہنچتی۔ اور اگر احسب ظاہر فیاضی کا کام کیا جائے
اور اوسکا منشا محض احسان اور شفقت نہ ہو بلکہ تجبّر اور تعلّی کے ساتھ ہو
جسمیں معطی کو اپنی عظمت و جبروت کا تصور ہو اور اس میں عجب
پیدا کرے۔ اور اس اقتضا کے ساتھ یہ تصور اسمیں شریک ہو تو اس سے
معطی الیہ کو اپنی عاجزی کا حس تو ہوگا لیکن معطی کے ساتھ الفت نہ ہوگی
اور عاجزی رنج دہ ہوگی جو ممکن ہے کہ کراہت پیدا کرے معطی سے
بجائے محبت کے۔

احترام (اُس قسم کا جسپر ہم نے غور کیا ہے) میں منفی حسیت ذات یعنی عاجزی کے دو ماخذ ہیں ایک تو بطور عنصر قدر شناسی کے دوسرے بطور عنصر شکر گذاری کے۔ لیکن ایک اور قسم احترام کی ہے جسمیں شفقت بطور مستقیم داخل ہے نہ صرف اس حیثیت سے کہ وہ ایک عنصر شکر گذاری کا ہے۔ فرض کرو کہ ہم ایک عالیشان کلیسا کے سامنے کھڑے ہیں جسکا نازک اور خوبصورت سنگی کام اب ٹوٹ ٹوٹ کے ریگ ہوتا جاتا ہے۔ ہم غالبًا اُسکی قدر شناسی کرینگے اور اُسکی منہدم حالت کو دیکھ کے یا اُسکی نازک اور قابل فنا ماہیت پر نظر کر کے ہم میں جذبۂ نازک (شفقت) کو اور حفاظت کے اقتضا کو تحریک ہوگی یعنے ہم کو ایک نازک قدر شناسی کا تجربہ (حس) ہوگا یہ ایک ملتف جذبہ ہے جسکے لئے ہمارے پاس کوئی نام نہیں ہے۔ اب فرض کرو کہ ہم اُس کلیسا میں داخل ہوتے ہیں اور وسیع اور عظیم الشان ستونوں کے دروں میں ہوکے گذرتے ہیں جہاں بجائے روشنی کے اب تاریکی چھائی ہوئی ہے اور ایک سنسان اور وحشت انگیز منظر پیش نظر ہے جیسے کسی گنجان جنگل میں ہوتا ہے ایک عنصر خوف کا قدر شناسی کے جذبۂ نازک میں شریک ہے اور یہ حالت ہماری احترام میں تبدیل ہوجاتی ہے یا اگر جذبۂ نازک قائم رہے تو (عبرت) کی حالت چھاجاتی ہے۔ یہ احترام ایسا ہے جسمیں شخصیت کی آہنگ دھیمی ہے کیونکہ منفی حسیت ذات (عجز) اکثر داخل ہے بہ نسبت اُس منفی حسیت ذات یا عاجزی کے جو شکر گذاری کا جزو ہے۔

تاریخ مذہب ہم کو اس نہایت ملتف جذبہ کی تدریجی پیدائش سے ظاہرًا اطلاع دیتی ہے۔ ابتدائی مذہب نے اس فوق انسانی معروضات کو اس مرکب جذبہ سے علیحدہ رکھا تھا مہیب اور ہولناک قوتیں ایک جانب تھیں

[1] شاید کوئی یہ سوال کرے کہ یہ حالت اس وجہ سے ہوئی کہ ظاہری صورت سے کلیسا کے خوف پیدا کرنے کی تحریک غائب ہے جو کہ احترام کے لئے ایک ضروری عنصر ہے۔ زمانۂ متوسط کے صناع عمارتوں کی روکار میں عجیب و غریب مہیب اشکال بنا دیا کرتے تھے جیسے پاریس کے نوٹری ڈام میں بنے ہوئے ہیں ۱۲ مم

اور فیاض مہربان قوتیں جو شکر گذاری کو تحریک دیتی ہیں دوسری جانب تھیں۔
اور ایک مدت مدید کے بعد جبکہ مذہبی مسئلہ میں طولانی ارتقا ہو چکا تو ترکیب یا امتزاج کے عمل سے اس سے تصور الالہٰ حاصل ہوا جسکی صفتیں جملہ عناصر جذبہ قدر شناسی کو برانگیختہ کرنے کی صلاحیت رکھتی تھیں۔

ایک اور قسم ملتف جذبات کی ہے غضب اور خوف جسکے بہت نمایاں اجزا ہیں۔ جب کوئی چیز اہم میں کراہت پیدا کرتی ہے اور اسی وقت ہم کو غصہ بھی آتا ہے تو جس جذبہ کا ہم کو حس ہوتا ہے وہ تحقیر ہے۔ دونوں اقتضا صاف صاف ظاہر ہو سکتے ہیں اجتناب اور عناد بہ سبب کراہت کے اور غضب کا اقتضا یہ ہوتا ہے کہ وہ چیز توڑ پھوڑ کے فنا کر دی جائے۔ یہ جذبہ عموماً اسطرح پیدا ہوتا ہے کہ بعض اشخاص کمینگی سے ظلم کرتے ہوں یا پوشیدگی کے ساتھ ہماری کوششوں کے مزاحم ہوں۔ یہ ایسا جذبہ ہے جس سے اصلی اخلاقی حکم پیدا ہوتا ہے۔ میرے نزدیک اثباتی حسیت ذات کے ساتھ ملجانے کی اس میں صلاحیت ہے کسی اور شخص کے اخلاقی ضعف یا کوتاہی کے مقابل ہم اپنے آپ کو بزرگ اور برتر تصور کرتے ہیں بعینہ اسیطرح جیسے کسی کو کمزور اور ناتوان دیکھ کے ہم کو اپنی قوت اور توانائی کا حس ہوتا ہے اور اسکا رجحان ہے سینہ کو تانا سر کو اونچا کرنا اور اکڑنا۔ اخلاقی سطح سے یہ جسمانی سطح فروتر ہے۔ لفظ تحقیر اکثر ایک انفعالی حالت کے لئے استعمال ہوتا ہے یہ جذبہ جسکا عنصر ہے اور جب یہ عنصر غالب ہو تو وہ جذبہ پیدا ہوتا ہے جو کسی شخص سے نفرت کرنے اور اوسکو حقیر جاننے سے پیدا ہوتا ہے اور اسکا نام استحقار ہے جو اسم حقارت مصدر سے نکلا ہے حقارت ایک ثنائی مرکب ہے غضب اور تنفر سے بنا ہوا ہے یا ایک ثلاثی مرکب ہے اگر وجودی حسیت ذات کی اسکے ساتھ ملجائے درحالیکہ استحقار ایک ثنائی مرکب ہے تنفر اور وجودی حسیت ذات سے

---

لے یہاں بھی مصنف نے اپنی دہریت کا اظہار کیا ہے۔ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ مفہوم الہ یا معبود کا ایک فطری تصور ہے جو اجمالاً ہر انسان میں موجود ہے ۱۲ م

یہ تحقیر سے امتیاز کیا جاتا ہے اسلئے کہ استحقار میں غضب کا عنصر نہیں ہے۔
خوف اور تنفر میں زیادہ صلاحیت ترکیب کی ہے مثلاً کسی سانپ یا گھڑیال کو قریب دیکھنے سے اور بعض شخصوں میں کثیر تعداد حیوانات سے یہ جذبہ متحرک ہوتا ہے چوہے کیڑے پتنگے رینگنے والے جانور مکڑیاں وغیرہ کا دیکھنا یہ جذبہ پیدا کرتا ہے۔ اکثر اشخاص کو دیکھ کے بھی یہ جذبہ پیدا ہوتا ہے اکثر اُن کے کردار سے۔ اس جذبہ کو ہم کراہت (گھن کھانا) کہتے ہیں اور اسکی شدید صورت ہول ہے۔ کراہت کبھی تعجب کے ساتھ مل کے بھیدگی پیدا کرتی ہے اس حالت میں باوجود خوف اور کراہت کے جو مرکب اقتضا ہیں۔ ہم شئے مکروہ کے آس پاس رہتے ہیں گویا کہ ایک ہولناک دلبستگی سی رہتی ہے۔
پھر غضب خوف اور کراہت مل جلکے ایک ثلاثی مرکب پیدا کرتا ہے۔ اگر کسی جذبہ کیلئے کراہت کا نام مناسب ہے تو وہ بھی جذبہ ہے اگرچہ مناسب ہے کہ یہ نام شدید ناپسندیدگی یا نفرت کے لئے محفوظ رکھا جائے جسکے نظام کے اندر یہ جذبہ ملتف تحریک قبول کرتا ہے۔
حسد جذبات کے اس گروہ سے نسبت رکھتا ہے۔ اگرچہ اُس کی تحلیل پر ہمکو اعتماد نہیں ہے لیکن میرے نزدیک یہ ایک ثنائی مرکب ہے جسکے اجزا منفی حسیت ذات (عجز) اور غضب ہیں۔ شئے محسود کی برتر قوت یا مقام سے عجز کو تحریک ہوتی ہے اور غصہ اس لئے کہ شخص محسود ہم کو شئے مرغوب کی لذت اور اس مرتبہ اور مقام پر فائز ہونے سے محروم کرتا ہے جسپر وہ خود قابض اور متصرف ہے۔ میں نہیں خیال کرتا کہ جب تک محرومیت اور مزاحمت کا حس نہ ہو تو حقیقی حسد پیدا ہو سکتا ہے۔ مثلاً کوئی انعام جو ہمارا مقصود تھا اُسکو دوسرا شخص حاصل کرلے یا اس مقام پر فائز ہو جہاں ہم پہنچنا چاہتے تھے۔ پس محسود گویا ہمارے مقاصد کے حصول میں سدراہ ہے۔

---

## کامل جذبات جنمیں ضمناً موجود ہونا وجدانیات کا داخل ہے

اب ہم بعض ملتف جذبی حالتوں پر غور کرینگے جن کو ہم اوسی حالت میں محسوس کرتے ہیں جبکہ ہم نے سابقاً بعض وجدانیات کو اکتساب کر لیا ہو جو کہ جذبات کے معروضات سے تعلق رکھتے ہیں۔

وجدان عشق کے اندر چند نہایت معروف مرکبات پیدا ہوتے ہیں۔ ملامت یہ ایک امتزاج غضب اور جذبہ نازک (شفقت) کا ہے۔ یہ نم سے کیونکر ہوسکا۔ ان الفاظ میں ملامت کا اظہار ہوتا ہے۔ مثلاً وہ شخص جو ہمارے عشق کا معروض ہو کوئی ایسا کام کرے کہ اگر کوئی دوسرا وہ کام کرتا تو ہم کو صرف غصہ آتا لیکن عشق غصہ کی تکمیل کو مانع ہوتا ہے اور بجائے اسکے شفقت داخل ہوجاتی ہے جو صرف شئے محبوب کی جانب ہوتی ہے اور یہ شفقت ہمارے غضب کو دھیما کرکے ملامت سے بدل دیتی ہے۔ مثلاً ماں اپنے بچہ کو کسی جانور پر ظلم کرتے ہوئے دیکھے۔ ایک اور زیادہ ملتف صورت نمایاں ہوتی ہے جبکہ وجدان جانبین سے ہو یا جبکہ یہ سمجھا جائے کہ جانبین سے ہے اور طرف ثانی ایسا عمل کرے جس سے بے پروائی ظاہر ہو۔ اس صورت میں اس زخم کی تکلیف جو ہمارے ذاتی خیال کے وجدان کو پہنچے اور شفقت کی مزاحم ہو نمایاں علامت انفعالی حالت کی ہے جو غضب پر چھا جاتی ہے شاید ملامت سے اس ملتف حالت کو موسوم کرنا انسب ہے۔

شئے محبوب کو نقصان پہنچانے یا فنا کردینے کی دہمکی دینا ہم کو اس کے نقصان یا تلف ہونے کے تصور سے الم ہوتا ہے یا ہمدردی کے خیال سے جو تکلیف ہونیوالی ہے اس خیال سے کہ اگر یہ دھمکی پوری ہوئی تو رنج پہنچے گا یہ تصور تکلیف دیتا ہے۔ اور یہ الم شفقت کے ساتھ ملکے یا شاید کسی قدر غصہ کے ساتھ ملکے وہ حالت پیدا کرتا ہے جسکو تشویش یا دل کی [illegible] (انزائٹی) کہتے ہیں۔ محاورۂ عام میں کہا جاتا ہے کہ شئے محبوب کے نقصان یا تلف کا

لیکن خوف کا اس جذبہ میں داخل ہونا بہت قابل اعتراض ہے۔
رشک ایک قابل غور مشکل مسئلہ ہے۔ جانور یا کم عمر کے بچے عموماً کہے جاتے ہیں کہ انمیں بھی رشک ظاہر ہوتا ہے۔ کتا جو مالک کا پیارا ہو جب مالک کی گود میں بلی کے بچہ کو یا دوسرے کتے کو چمکارتے ہوئے دیکھتا ہے تو اسکے جذبہ کو تحریک ہوتی ہے بعض اوقات کتا وہاں سے ٹل جائیگا اور غائب ہو جائیگا اور سکوت کی حالت میں رہیگا۔ یا مالک کے قریب تر آکے یہ چاہے گا کہ مالک اسپر ہاتھ پھیرے یا چمکارے اور کن انکھیوں سے بلی کے بچہ یا کتے کو دیکھتا رہے گا۔ کم عمر کے بچہ کی جب اسکی ماں کسی اور بچہ کو دودھ پلائے تو ایسی ہی حالت ہوگی۔ اور دونوں صورتوں میں رشک کرنیوالا اجنبی پر غصہ کریگا۔ ان واقعات سے یہ نہیں لازم آتا کہ ہم رشک کو ایک ابتدائی جذبہ سمجھیں اگرچہ اسکی توجیہ کامل کیلئے ہم کو ایک جبلت ملکیت[1] یا قابض ہونے کی ماننا پڑیگی۔ مگر ان صورتوں میں بھی جذبۂ الفت کی موجودگی اگرچہ اسکی حالت کیسی ہی بسیط اور ابتدائی ہو اس کردار میں ضمناً پائی جاتی ہے اسمیں شک نہیں کہ پورا رشک اسی حالت میں تکمیل کو پہنچتا ہے جہاں کہیں عشق کا وجدان یا تعلق خاطر موجود ہو۔ اور اُسکے تحریک قبول کرنے کی شرطیں جن میں معروض اس جذبہ کا داخل ہو ملتف ہیں شخص واحد اسکا باعث نہیں ہوتا بلکہ یہ ایک نسبت ہے درمیان تین شخصوں کے (عاشق معشوق رقیب) تیسرے شخص کی موجودگی جو معشوق کی توجہ اپنی طرف چاہتا ہے رشک کی حالت نہیں پیدا کرتی اگرچہ اس سے غضب (غصہ) کی تحریک ممکن ہے۔ رشک میں شخص ثالث کی جانب اس قسم کا غصہ شامل ہے۔ جبکہ خود عاشق کے جذبۂ ناز اور وجدان کی مزاحمت ہو اور اسکو صدمہ پہنچے۔ شاید ممکن ہے کہ ایسی بے غرض محبت فرض کیجائے جو شفقت کی مکافات کی طالب نہو۔ ایسا وجدان رشک کے قابل نہیں ہوتا اور شاید ماں کی محبت اس صنف کے قریب قریب ہے اگرچہ شاذ ہے۔ عشق کے وجدان کی بقا اور استمرار اور تقاضا مکافات ہے اگر حاصل ہو تو ابتدائی محبت ذات

[1] شاید یہ وہی جبلت اکتساب ہے جسکا ذکر باب سوم میں ہو چکا ہے ۱۲ مع

(فخر و مباہات) کا موجب ہوتا ہے اور جذبۂ نازک کی آمیزش سے اوسکی لذت بہت بڑھجاتی ہے اور یہ وجدان اپنی کامل تشفی کے لئے اعلیٰ درجہ کی مکافات چاہتا ہے جب تک ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اعلیٰ درجہ پر نہیں پہنچی اضطراب رہتا ہے پوری تشفی اس اقتضا کی نہیں ہوتی یعنے اثباتی خصیت ذات (مباہات) کی رشک پیدا ہوتا ہے جبکہ کوئی حصہ عنایت کا جو عاشق کا مدعا ہے غیر پر صرف ہو یا دوسرے پر صرف ہونے کا خیال ہو۔ یہ غیر قائم حالت جذبہ کی ہے جسکا مستقل عنصر اندوہ ناک مزاحمت اثباتی حسیت ذات (مباہات) کی ہے اور یہ قطبین انتقام اور ملامت کے مابین پس و پیش حرکت کرتا رہتا ہے اگر رقیب عندالذہن حاضر ہو تو انتقام اور معشوق ہو تو ملامت (یا وہ جسکو اصطلاحاً شکوہ کہتے ہیں) بعض صورتوں میں جذبۂ نازک کی مقدار خفیف ہوتی ہے یا بالکل مفقود ہوتی ہے۔ اور وہ وجدان جس سے اس قسم کا رشک پیدا ہوتا ہے خالصاً انانیت کا وجدان ہے اسکا معروض صاحب وجدان کی ملک کا ایک جزو ہے بلکہ اسکی ذات کا جزو اعظم ہے یہ ایک بنیاد ہے جسپر فخر و مباہات کی عمارت قائم ہے۔ اور الفت یا اطاعت کے اشارے معروض عشق (معشوق) کے اسکی ذات کی جانب اثباتی انانیت اور خود خیالی کے وجدان کو تقویت بخشتے ہیں اس صورت میں کسی شخص ثالث کی جانب معشوق کا التفات رشک کا باعث ہوتا ہے جس سے غضب کو تحریک ہوتی ہے اور غضب کا رخ خود معشوق کی جانب ہوتا ہے۔[1]

ایک اور جذبہ ہے جسکو انتقام آمیز جذبہ کہنا مناسب ہے۔ یہ محض غضب نہیں ہے اگرچہ ممکن ہے کہ غضب اسکا جزو اعظم ہو۔ یہ ماہر خلقیات کیلئے بہت دلچسپی کی چیز ہے۔ کیونکہ یہ عدالت جمہوریہ کا خاص سرچشمہ ہے

---

[1] ٹولسٹائے کا "کریوزر سونیٹ" ایک تتبع اس قسم کے رشک کا ہے جو ایک وجدان میں پیدا ہوتا ہے جو عشق کا وجدان نہیں ہے بلکہ ایک آمیزش نفرت۔ خود خیالی کے وجدان کے ہے۔ میرے نزدیک رشک خالص نفرت کے وجدان میں نہیں پیدا ہو سکتا۔ مص

خصوصاً وہ شاخ عدالت کی جو شخصی ضرر سے بحث کرتی ہے حکومت یا حکام عدالت کا تجسس کرنا قاتلوں کا اور اُن کو سزا دینا رفتہ رفتہ قائم مقام شخصی انتقام اور خون خواہی کا ہو گیا ہے۔ ایک اعتبار سے اقتضا انتقام کا خالص غضب سے فرق رکھتا ہے اس لئے کہ انتقام کا اقتضا مدت تک باقی رہتا ہے (حالانکہ غضب سریع الزوال ہے) کیونکہ انتقام ایک وجدان کی تکمیل ہے عموماً اس کا تعلق خود خیالی کے وجدان سے ہے۔ اور وہ فعل جو یقیناً جذبۂ انتقام کا باعث ہوتا ہے توہین ہے علیٰ رؤس الاشہاد۔ اگر فوراً اس توہین کی تحقیر نکیجائے تو جس شخص کی توہین کی گئی ہے وہ شخص ہم چشموں کی نظروں سے گر جاتا ہے۔ ایسی توہین اثباتی خود داری کے خیال کو تحریک دیتی ہے اور اسکا اقتضا یہ ہے کہ جو ضرر پہنچا ہے اسکی تلافی ہو اور جس شخص کی توہین کیگئی ہے اسکا وقار جمہور کی نظروں میں پھر قائم ہو جائے۔ اگر توہین کا فوری انتقام لیا جائے تو اس جذبہ کو استحقار کہنا مناسب ہوگا اگر فوری تسکین غضب کی ناممکن ہو تو اس سے ایک درد آمیز خواہش پیدا ہوتی ہے۔ سینہ میں ایک آگ سی لگی رہتی ہے۔ اور جب تک اپنی قوت کے اظہار کا موقع نہ ملے نائرۂ غضب کی تسکین نہیں ہوتی تسکین اُسی حالت میں ممکن ہے جبکہ مجرم کو اُسی قدر بلکہ زیادہ ضرر پہنچے تاکہ تلافی مافات ہو جائے۔ یہ درد آلود خواہش اثباتی حسیت ذات کی کش مکش ہے جو مجرم پر غیظ و غضب قائم رکھتی ہے یہی خواہش انتقام یا جذبۂ انتقام ہے۔

اگرچہ اس جذبہ کو بہت جلد جمہور میں توہین کرنے سے تحریک ہو جاتی ہے لیکن شخص کے متعلقات کو جو اُسکی وسیع ذات کے اجزا ہیں اگر عمداً ضرر پہنچایا جائے مثلاً خاندان یا قبیلہ اس جماعت کو جس سے وہ شخص اپنی ذات کو متحد کرتا ہو تو جذبہ انتقام کی تحریک ہوتی ہے۔ یہ صورت خون خواہی۔ مثلاً کسی خاندان کے ایک رکن کے قتل سے تمام خاندان کے ارکان میں یہ جذبہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اور جبتک خون کے بدلے خون نہیں لے لیا جاتا یہ جوش انتقام باقی رہتا ہے۔ مثلاً قاتل یا قاتل کے خاندان کا کوئی رکن۔ اس سے بھی بڑھی ہوئی حالت وہ ہے جبکہ جنگ میں کسی قوم کو شکست ہو تو تمام قوم میں

جوشِ انتقام پیدا ہوتا ہے اور قائم رہتا ہے۔ اس صورت میں درد آلود طلب حبیت ذات (مباہات) کی مزاحمت سے پیدا ہوتی ہے اور یہ غضب پر حاوی ہوجاتی ہے۔ اندازاً فرانسیسی قوم کا جرمن کے ساتھ سالہائے دراز تک بعد فرنیکو پرشین وار کے۔ یا جز واعظم انگریزی قوم کا بور قوم (جنوبی افریقہ کے رہنے والوں) کے ساتھ بجو بہ کے بعد۔ یہ حالت اُس جذبہ سے پیدا ہوتی ہے کہ ہر شخص اپنے وسیع تعلقات کے ساتھ ایک دلبستگی رکھتا ہے گویا کہ وہ تعلقات کو اپنی ذات کا ایک جزو سمجھتا ہے اور ان جملہ تعلقات کے ساتھ جو ملابست[1] ہے وہ ایک وجدانی صورت پیدا کرتی ہے جسکو حب الوطن کہتے ہیں۔

یہ رائے کہ انتقامی جذبہ اصلاً ایک آمیزش غضب اور نقصان رسیدہ حبیت ذات کی عموماً نہیں تسلیم کیگئی ہے۔ اس مسئلہ کو تعذیر کی تاریخ کے ساتھ ضم کرکے اسپر بہت کچھ بحث ہوچکی ہے ڈاکٹر اشٹین میٹر نے جو جرمنی کے مستند علما سے ہیں یہ رائے اختیار کی ہے کہ انتقام کی اصل اپنی قدرت کے حس اور اختیار میں ہے اسکا مقصد یہ ہے کہ حبیت ذات (مباہات) کو پھر عروج ہو جسکا مرتبہ بہ سبب اُس نقصان کے جو اُسکو پہنچگیا ہے پست ہوگیا ہے یا جسکی تحقیر ہوگئی ہے۔ اور وہ اس رائے کی تائید میں یہ ثابت کرتے ہیں کہ ابتدائی حال میں انتقام کی کوئی سمت نہیں ہوتی مثلاً جس شخص کو ضرر پہنچا اسکو قوت کے شدید اظہار سے تسکین ہوجاتی ہے۔ اسکی عمدہ مثال ملایا قوم کا اموک ہے۔ جس شخص کو نقصان پہنچتا ہے وہ اس شخص یا اشخاص سے اجو کہ ضرر یا توہین کے موجب ہوتے ہیں کوئی منصوبہ انتقام کا کرکے اُسکو عمل میں نہیں لاتا ایک وقت تک غصہ میں بھرا بیٹھا رہتا ہے اور پھر تلوار کھینچ کے اپنے گانوں میں دوڑتا ہے اور جو جاندار اُس کے سامنے آجاتا ہے اُسکو مار ڈالتا ہے یہاں تک کہ خود قتل ہوجاتا ہے۔

---

[1] یہ لفظ یہاں بالکل چسپاں ہے آمیزش میل جول محبت یہ جملہ مفاہیم اس لفظ میں داخل ہیں مثلاً کوئی دہلی کا رہنے والا جو غربا میں آکے کہے "ہماری دلی" یہ مفہوم اس ملابست سے پیدا ہے ۱۲ م

یہ غصہ میں بھرا ہوا بیٹھنا اور توہین سے جو صدمہ پہنچا ہے اُسکا تصور بعض وحشیوں میں بہت شدید ہوتا ہے۔ ایکلیس (ہومر شاعر کا ہیرو شاہزادہ) کا اپنے خیمہ میں غم والم میں بیٹھنا مشہور ہے۔ اکثر وحشی کئی دن تک غصہ میں بھرے ہوئے پڑے رہتے ہیں اور اسی غصہ میں مرجاتے ہیں اگر اُن کے جذبۂ انتقام کی تسکین نہیں ہوتی۔

دوسرے جانب پروفیسر وسٹرمارک کا یہ خیال ہے کہ حسیت ذات اصلی جزو جذبۂ انتقامی کا نہیں ہے یہ رائے اسٹین میٹز کے خلاف ہے۔ پروفیسر مذکور لکھتے ہیں کہ غیظ کو ایک نزاعی انداز ذہن کا کہنا چاہیے اُس شخص کیطرف جو رنجیدہ ہو۔ غضب ایک فوری ناخوشنودی ہے۔ غضب کی حالت میں جوابی عمل کی روک تامل سے نہیں ہوتی۔ حالانکہ کینہ تامل کو چاہتا ہے یہ صورت غیر اخلاقی ناخوشنودی کی ہے جو ابی عمل سوچ سمجھ کے کیا جاتا ہے۔ ان دونوں خفگیوں کے درمیان کوئی حد فاصل قرار دینا غیر ممکن ہے اور اسکی قرار داد بھی دشوار ہے کہ کس موقع پر حقیقی خواہش رنج رسانی کی اس میں داخل[1] ہو جاتی ہے۔

یہ رائے غضب اور انتقام اور اُن کے باہمی نسبتوں کے باب میں گذشتہ صفحات کی تجویز سے بہت اختلاف رکھتی ہے۔ وسٹرمارک کینہ کو بنیادی صنف اس قسم کے جذبی ردعمل کی تجویز کرتا ہے۔ اور اُسنے اسکی دو قسموں میں امتیاز کیا ہے غضب اور کینہ اُسکے نزدیک اُس حالت سے جسمیں غضب دفعتہً ظہور کرتا ہے مختلف ہے اور اسکا اقتضا فوری ضرر رسانی کا ہوتا ہے۔ کینہ میں غور و تامل شامل ہے اور تامل سے اسکی روک ہوتی ہے میرے نزدیک یہ تحلیل کی غلطی ہے اور یہ غلطی اسوجہ سے ہوئی کہ جو راہنما اصول ہم نے قرار دیا ہے اُسکی معرفت نہوئی تھی۔ ہم نے جس اصول کی متابعت کی ہے وہ یہ ہے کہ ابتدائی جذبات انفعالی حیثیتیں اساسی

---

[1] مبدء اور تکمیل خلقی مثالیات کی۔ باب دوم ملاحظہ ہو ۱۲ م

جبلی ذہنی طریق عمل کی ہیں اور سب جذبات ابتدائی جذبات کی ترکیب اور امتزاج سے نکلتے ہیں۔ وسٹر مارک اپنی رائے کی تائید میں کہتا ہے کہ اگر کسی شخص کی کوئی کتاب لکھی ہو اور اسکی معاندانہ تنقید کیجائے اگرچہ اس صورت میں ہماری ذات کو صدمہ پہنچتا ہے لیکن ہم نقاد سے انتقام لینا نہیں چاہتے بلکہ یہ کوشش کرتے ہیں کہ اس سے بہتر کتاب تحریر کریں۔ اعلیٰ درجہ کے تعلیم یافتہ اور عاقل طبقہ کے اشخاص کے جذبات پر اعتماد کرنا خطرناک ہے۔ اور ایسے لوگوں کے جذبات سے استدلال کرنا جذبات کے ماخذ پر مفید نہیں ہے۔ لیکن میرے نزدیک اکثر مصنفین غیر منصف اور ضرر رساں نقاد سے انتقام لیں گے۔ بشرطیکہ سہولت سے اسکا موقع ملجائے اور ہمارے علمی مباحثہ میں ایسے جذبات کا ایک لطیف اور شایستہ اظہار ہوتا ہے۔

ان جذبات کی توجیہ اسٹفن میئر کی رائے سے قریب تر ہے۔ اختلاف اس حد تک ہے کہ اوسنے کینہ کو ایک ثنائی جذبہ تجویز کیا ہے جسکے دونوں جزء غضب اور اثباتی حسیت ذات ہے۔ یہ دونوں جزو مختلف نسبتوں سے مرکب ہو سکتے ہیں اور ایک طولانی میزان انتقام کی پیدا ہو سکتی ہے جسکی ایک حد تو ملایا کے رہنے والے کا شدید غیظ و غضب ہے جسکا اظہار اموک سے ہوتا ہے یا بچہ کا غصہ کہ وہ جو چیز اسکے گرد پیش ہو اوسکو توڑ پھوڑ کے چکنا چور کر دیتا ہے اور دوسری حد وہ کینہ جو برسوں دلمیں رہتا ہے اور منصوبے تلاش کرنے میں مدت تک معرض التوا میں رہتا ہے۔ اور جو امتیاز ہم ناخوشنودی اور انتقام میں کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ ناخوشنودی (خفگی) ایک امتزاج غصہ اور اثباتی حسیت ذات کا ہے جو کہ فعل نزاعی سے برانگیختہ ہو جاتی ہے اور ضرور نہیں ہے کہ اسمیں کامل خود خیالی کا وجدان

ؔ صرف معقول پسند اشخاص کی یہ حالت ہے اور ایسا ہی ہونا لازم ہے لیکن عموماً یہی حال ہے کہ تنقید سے اگرچہ واجبی ہی کیوں نہو مولف کتاب کے رائے میں رنجش پیدا ہوتی ہے اور بعض اوقات انتقام بھی لیتا ہے ۱۲م

موجود ہو درحالیکہ انتقام (کینہ) وہی جذبہ ہے مگر خود خیالی کے نظام میں اس کی تکمیل ہوتی ہے۔ اور اسی حالت پر اسکا مستقل خاصہ موقوف ہے۔ مع تکلیف وہ حس کے جو دو اقتضاؤں کے مسلسل تضاد سے پیدا ہوتا ہے۔

انتقامی جذبہ کو بعض مصنفین (مثلاً ڈاکٹر مرسیر) خلقی استحقار کی اصل ٹھہراتے ہیں۔ اور وسٹرمارک یہ جگہ کینہ کو دیتے ہیں۔ وہ کینہ کو دو بڑے طبقوں میں تقسیم کرتے ہیں خلقی اور لاخلقی۔ لاخلقی طبقہ میں غضب (غصہ) اور انتقام شامل ہیں اور خلقی میں خلقی استحقار اور ناپسندی۔ اس تقسیم میں تداخل اور خلط ہے نہ صرف اسلئے کہ وہ درمیان غضب اور انتقام کے مابہ الامتیاز کو نہیں پاتے بلکہ اسلئے بھی کہ خلقی اور لاخلقی ناخوشنودی کی شناخت کا کوئی معیار نہیں بیان کرتے۔ آیا انتقام ہمیشہ خلقی جذبہ ہے اور آیا بے غرض غضب جو ظالم پر ہوتا ہے جسکو ہم نے خلقی استحقار کہا ہے (وہ غصہ جو اسطرح آتا ہے جسکا مذکور باب سوم میں ہوا ہے یعنے ماں باپ کی سی جبلت کے عمل سے جو بیکس کی جانب دار ہوتی ہے) ہمیشہ لاخلقی ہے۔ یہ ایسے سوالات ہیں جن کو ماہر خلقیات کے فیصلہ کے لئے چھوڑ دینا چاہئے لیکن یہ کہ یہ دونوں جذبہ انتقام اور خلقی استحقار نہ صرف حقیقت میں مختلف ہیں بلکہ انکی برانگیختگی بالکل مختلف موقعوں پر ہوتی ہے یہ امور بحث کی گنجایش نہیں رکھتے (بالکل مسلم ہیں) کہ ایک ان میں سے اصلاً انانیت یعنے ذات سے تعلق رکھتا ہے اور دوسرا اصلاً دوسروں کے لئے ہوتا ہے۔ یہ دونوں جذبے ملکے خاص اصلیں عدالت کی ہیں کوئی ایک ان میں سے تنہا نظام قانون اور رسم و رواج کے وضع کرنے کیلئے کافی نہیں ہے۔ ایسا نظام جو شخصی حقوق اور آزادیوں کی حفاظت کرتا ہے اور نہ کوئی ایک تنہا عدالتی عملدرآمد کے لئے کافی ہوتا۔

پسند اور ناپسند پر وسٹرمارک اور دوسرے مصنفوں نے جذبات کی حیثیت سے بحث کی ہے۔ مگر ان کو جذبات کہنا نفسیات کی اصطلاحوں میں

ؔ حال میں ایک رسالہ علم اخلاق کا شایع ہوا ہے جسمیں بظاہر نفسیاتی صحت کا دعویٰ کیا گیا ہے ان جذبات کو

ایک دائمی خلط و خبط پیدا کرتا ہے ۔ یہ جذبات نہیں ہیں بلکہ تصدیقات (احکام) ہیں ۔ اگرچہ مثل اور تصدیقات کے ان کا تعین اکثر جذبات سے ہوتا ہے گو کہ یہ صورت ہمیشہ نہیں ہوتی ۔ کیونکہ خلقی پسند اور ناپسند ممکن ہے کہ غیر جذبی عقلی تصدیقات (احکام) ہوں جو بطور منطقی سابق کے مفروضہ اصول سے پیدا ہوئے ہوں ۔

شرم ایک جذبہ ہے اور معاشرتی کردار پر جیسا اسکا اثر ہے کسی اور جذبہ کا نہیں ہے ۔ اکثر الفاظ شرم سے ربط رکھتے ہیں جنکے مطلق استعمال سے اکثر خلط و خبط واقع ہوتا ہے ۔ مثلاً جھجیپ حیا عفت کبھی یہ جذبات کے نام ٹھیرائے جاتے ہیں کبھی جبلتوں کے لیکن حیا اور عفت مثل دلیری اور جود اور کمینہ پن یہ صفات سیرت کے ہیں اور کردار جبلتوں اور وجدانوں کے تصرف سے پیدا ہوتی ہے درحالیکہ شرم حقیقتی ثانوی جذبہ ہے اور محجوبیت اگرچہ لفظ کے صحیح معنے کے اعتبار سے جذبہ نہیں ہے بلکہ ایک جذبی حالت ہے ۔

شرم نے علمائے نفسیات کو بہت زحمت دی ہے کیونکہ انہیں ضمناً شعور ذات ہے اور اسی پر موقوف ہے درحالیکہ جانوروں اور بہت کم عمر کے بچوں جنھیں شعور ذات کا شائبہ سا ہوتا ہے اُن سے بعض اوقات محجوبیت کا اظہار ہوتا ہے ۔ پروفیسر بالڈون نے بچوں میں ان جذبوں کی موجودیت پر زیادہ کامیابی کے ساتھ بحث کی ہے شاید جملہ مصنفین سے بہتر ۔ انھوں نے دو زمانے بچوں کی محجوبیت کے تمیز کئے ہیں ایک ابتدائی زمانہ جنہیں وہ جسکو پروفیسر مذکور عضوی محجوبیت کہتے ہیں جو اجنبیوں کے سامنے ظاہر ہوتی ہے ۔ عضوی حس کا ظہور اکثر بچوں کی عمر کے سال اول میں ہوتا ہے اسکو مصنف موصوف بعینہ خوف قرار دیتا ہے ۔ اسکے بعد ایک اور زمانہ آتا ہے جسمیں بچہ اپنی طرف توجہ دلانے کی کوشش کرتا ہے اوسکو پروفیسر موصوف حقیقی محجوبیت کہتے ہیں ۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ ۔ ایک ہی صفحہ میں یکے بعد دیگرے جذبات وجدانیات حیات اور تصدیقات کہا گیا ہے ۱۲ م ۔

بالڈون نے جو واقعات کا بیان کیا ہے صحیح معلوم ہوتا ہے لیکن وہ محجوبیت کے مبدء کے ثابت کرنے میں ناکامیاب رہے وہ انشرم کے ساتھ اسکے تعلق کے بیان میں بھی ناکامیاب رہے۔

ان مشکلات کے اور دوسرے مشکلات کے لیے جو شرم سے تعلق رکھتے میں حل کرنیکا راستہ صاف ہوگیا ہے کیونکہ یہ معلوم ہوگیا ہے کہ منفی اور اثباتی حسیت ذات ابتدائی جذبات ہیں اور ہم نے جذبات اور وجدان کے امتیاز کو بھی تسلیم کرلیا ہے جسکو شنیڈ نے نہایت صفائی سے ثابت کردیا ہے۔ اسمیں کوئی شک نہیں کہ بچوں میں اجنبیوں کی جانب جو (جوابی) ردعمل ہوتا ہے اسمیں آثار خوف کے ہیں جیسا کہ بالڈون نے کہا ہے۔ لیکن حقیقی محجوبیت جسکا ظہور عموماً تیسرے سال کے قبل نہیں ہوتا اسکو خوف سے کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ اظہار ذات اور استحقار ذات کی کشمکش کے آثار ہیں یہ دونوں متقابل اقتضا ہیں اور اثباتی اور منفی حسیت ذات کے جذبات انکے ساتھ لگے ہوئے ہوتے ہیں۔ یہ ایک کشمکش ہے نہ کہ امتزاج۔ کیونکہ دونوں جذبے اور ان کے اقتضا ایسے متضاد ہیں کہ ان کا میل غیر ممکن ہے۔ غور کرو چھوٹا لڑکا تین برس کا جو کسی اجنبی کی موجودگی میں کیسا چپکے سے اپنی ماں کے دامن میں پناہ لیتا ہے منہ پھیرے گردن جھکائے ہوئے اور کن انکھیوں سے دیکھتا جاتا ہے یہاں تک کہ دفعۃً اجنبی کے پاؤں کے پاس ایک قلابازی کھاکے کہتا ہے تم ایسا کر سکتے ہو؟ بڑے ہوکے بھی مجمع کے سامنے ہماری جو کیفیت ہوتی ہے وہ فی الجملہ تکلیف دہ ہے اسکی ماہیت بھی بچوں کی محجوبیت کی سی ہے اور یہ بھی انھیں دونوں اقتضاؤں اور جذبوں کی کشمکش ہے جنکا ذکر پہلے ہوچکا ہے۔ منفی حسیت ذات کا ظہور ایسے شخصوں کے حضور میں ہوتا ہے جنکو ہم اپنے سے افضل سمجھتے ہیں یا جو اپنی تعداد اور اپنی مجموعی حالت سے ہم پر اپنی قوت کا اثر ڈال سکتے ہیں۔ مگر یہ اثر اسوقت تک نہیں ہوتا جب تک ہماری اثباتی حسیت (خودداری) بھی برقرار ہو جب تک ہم سے اپنی ذاتیت کا اظہار مطلوب نہو ہماری وہ قوت جس سے ہم مجمع کو متاثر

مخاطب کرلیں یا کوئی ایسا کام کرنا ہو جسمیں اُن کی ہمسری کی نمائش ہو یا محض کمرے
میں ایک جانب سے دوسری جانب گذر جانا ہو جبکہ لوگوں کی آنکھیں ہماری
جانب لگی ہوں۔ ان صورتوں میں ہم کو ایک کیفیت کا حس ہوتا ہے جو خفیف سی
تکلیف دہ اور کسی قدر خوش کن بھی ہوتی ہے لیکن اکثر صورتوں میں بہت شدید
ہوتی ہے یہ ایک طرح کا جذبی اضطراب ہے جسکو محجوبیت کہنا مناسب ہے۔
آیا یہ حالت اس صورت میں ممکن ہے جبکہ ہم کو شعور ذات نہو۔ یہ کہنا دشوار
ہے۔ کیونکہ اگرچہ دونوں جبلتوں سے ہر ایک بغیر شعور ذات کے قابل تحریک
ہے بلکہ شعور ذات کے پہلے بھی لیکن دونوں متضاد جذبوں کے اتصال
کے لئے اپنی ذات کا تصور اور فی الجملہ خود خیالی کے وجدان کی تکمیل ضروری
شرطیں ہیں اگر یہ دونوں شرطیں موجود نہوں تو ایک جذبہ دوسرے کو خارج
کر دیگا یا نکال باہر کریگا۔ وہ موقع جسمیں محجوبیت کا ظہور ہوتا ہے منفی حسیت ذات
(عاجزی) شاید بطور قاعدۂ کلیہ کے اجنبی شخص یا شخصوں کے حضور میں پیدا
ہوتی ہے درحالیکہ اثباتی حسیت ذات (فخر و مباہات) زیادہ تر اپنی ذات
کے تصور پر موقوف ہے اور انانیت کے وجدان پر۔

لیکن محجوبیت کی حالت پر ہم غور کر چکے ہیں کہ شرم نہیں ہے۔ شرم باعتبار
اپنے کامل مفہوم کے اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ خود خیالی کے وجدان کی تکمیل
ہو چکی ہو مع تصور ذات اور صفات ذات اور قوائے ذاتی کے اس صورت
میں ذات کا اظہار دوسروں پر اس حیثیت سے کہ اسمیں کچھ نقص ہو بلحاظ قوی
اور صفات کے جو کہ اجزائے مقومہ ذات کے ہیں جس حد تک کہ ذات
خود خیالی کے وجدان کی معروض ہے شرم کو پیدا کرتی ہے ممکن ہے کہ ذات کا
نقص ظاہر ہو یا جملہ اعتبارات سے بہ نسبت دوسروں کے کمتر ہو شرم نہوگی
اگرچہ شاید محجوبیت پیدا ہو۔ مثلاً ایک شخص جسکی ذات اپنی خودداری کی معروض
ہوا اور جسمیں جرأت اور ورزشی دلیری بھی داخل ہے اُسکو شرم آئے گی
اگر وہ بودا یا کمزور ثابت ہو درحالیکہ اکثر عورتیں جنہیں صفت جسمانی قوت کی
یا ورزشی استعداد نہو چوہے کو دیکھ بھاگ جائیں یا کٹہرے کو نہ پھاند سکیں

اُن کو کچھ بھی شرم نہ ہوگی ۔

پس شرم محض منفی حسیت ذات (عجز) نہیں ہے اور نہ وجودی اور منفی حس ذات یعنے انانیت اور درماندگی (یعنے میں بھی کچھ ہوں یا میں ہیچ درماندہ ہوں) کی کش مکش ۔ یہ مجبوبیت ہے اپنی قوت کی مغلوبیت کے رنج کے ساتھ۔ اپنی قوت کا اقتضا قوی اور مستقل ہوتا ہے کیونکہ یہ جذبہ خود خیالی کے نظام کے اندر متحرک ہوا ہے ۔ وہ کردار جس سے شرم کو تحریک ہوتی ہے ایسی کردار ہے جو ہم کو اپنے ہمسروں کی نظروں سے گرا دیتی ہے اس طرح کہ ہم کو اپنی وجودی حس ذات کی تسکین (یعنے اپنی وجاہت کا پھر قائم کرنا) غیر ممکن معلوم ہو ۔ شرم انتقام کے جذبہ سے فرق رکھتی ہے گو کہ اُسکی تحریک بھی ہماری ذاتی منزلت کو صدمہ پہنچنے سے ہوتی ہے مگر شرم کا صدمہ غیر کی جانب سے نہیں ہوتا بلکہ ہماری ہی ذات سے ہوتا ہے یا یہ کہ اگرچہ غیر سے ہو لیکن اسکا باعث خود ہماری کردار ہوگی اور اسلئے اگرچہ ہماری ذاتی قدر کے اقتضا کی مزاحمت سے ہم کو غصہ آئے لیکن اس غصہ کا رخ خود ہماری ذات کی طرف ہوتا ہے اور تسکین غیر ممکن ہے لیکن انتقام میں ایسا نہیں ہے ۔ جب غیر سے ہماری خود شناسی (عزت) کی مزاحمت ہو تو اسکی تسکین فی الجملہ انتقام سے ممکن ہے لیکن جب ہمارا غضب مغلوب ہو (ہم انتقام نہ لے سکیں) تو رنج میں اور زیادتی ہوتی ہے ۔ شرم کو انتقامی جذبہ سے قریب کی نسبت ہے ۔ دونوں کی ماہیت یہی ہے ۔ دونوں کا ایک ساتھ ہونا ممکن ہے ۔ لیکن شرم اور انتقامی جذبہ میں دو وجہوں سے اختلاف ہے ۔ اولاً ذاتی وقار کی جو مزاحمت ہوتی ہے اس سے ایک رنج دہ اور غضبناک خواہش پیدا ہوتی ہے کہ اپنی ذات کی نمود اری ہو لیکن اس خواہش کی تسکین کا امکان نہیں ہوتا ۔ یعنے تلافی مافات ممکن نہیں ہے اسلئے کہ جس سے صدمہ پہنچا ہے وہ خود اپنی ذات ہے ۔ ثانیاً منفی حس ذات (عجز) کا عنصر بھی اس میں داخل ہے جسکا اقتضا دوسروں سے علیحدگی ہے تاکہ ہم کو کوئی نہ دیکھے ۔ یہ اسلئے کہ ہم کو اپنی (ذلت) خود محسوس ہوتی ہے ۔ انتقام میں یہ عنصر موجود نہیں ہے ۔ بلکہ اگر توہین یا ضرر کے ہوتے ہوئے اس شخص نے بزدلی کی ہے تو جذبی حالت

بیچ در بیچ ہو جائیگی یہ ناکامل آمیزش شرم اور انتقام کی ہے۔

محض محجوبیت فوراً شرم سے بدل جاتی ہے کیونکہ محجوبیت کی حالت میں شخص کو اپنا تعلق اوروں کے ساتھ محسوس ہوتا ہے اور شخص اپنے کردار کی ذراسی کمزوری کو بھی ملاحظہ کرلیتا ہے اسپر اگر ملامت یا ناپسندید گی ہو تو وہ رنج دہ ہوگی کیونکہ ذاتی وقار کو صدمہ پہنچتا ہے اس صورت میں محجوبیت شرم میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ شرم کے کامل فہم میں ضمناً خود خیالی کا مفہوم داخل ہے جسکو ہم کسی اور باب میں بیان کرینگے یہاں یہ بحث ملتوی کیجاتی ہے۔

اب یہ محل ہے رنج اور خوشی کی ماہیت سے بحث کرنے کا جسکو ہم نے اپنے جذبات اولی کی فہرست سے خارج کردیا ہے کیونکہ یہ رنج خوشی کی آمیزش جذبی حالت کی صفتیں ہیں جیسا کہ بیان ہوا تھا نہ کہ خود جذبات جو بذات خود قیام کرسکتے ہوں۔

اولاً ہم جذبہ کی ایک ایسی حیثیت پر کچھ کہیں گے جس سے بہت غفلت کیگئی ہے۔ اس خوشی سے علیحدہ جو کامیاب کو ہوتی اور اس رنج سے علیحدہ جو ناکامیاب کو ہوتا ہے طلب یا کوشش کسی مقصد کی سمت میں جو ہر جذبی حالت میں شامل ہے معلوم ہوتا ہے کہ ہر اولی جذبہ میں ایک اصلی حسیت کا شائبہ ہے ٹھیک اسیطرح جس طرح احساسات جنکی ترکیب ادراک میں ہوا کرتی ہے حسیت کا شائبہ رکھتے ہیں اس واقعہ سے بے نیاز کہ ادراکی طلب کامیاب ہو یا ناکام رہے۔ اور اصلی حسیت کا شائبہ جذبات میں اسی ضابطہ کے تابع معلوم ہوتا ہے جو صورت احساس کی ہے یعنے جذبہ کی شدت کے بڑھنے کے ساتھ خوشگوار ناخوشگوار حسیت کے انداز سے مغلوب ہو جاتا ہے اس طرح کہ جب شدت میں اعتدال ہو تو بعض خوشگوار اور بعض ناخوشگوار ہوتے ہیں لیکن شدت کی افراط سے سب ایک ہی طرح ناخوشگوار یا رنج دہ ہو جاتے ہیں اور شاید جب شدت میں بہت کمی ہو تو سب خوشگوار ہوتے ہیں۔ اگر یہ صورت ہے تو مثل احساسات کے جذبات میں بھی ایک دوسرے سے اختلافات عظیم ہیں حسیت کی میزان میں باعتبار مقام نقطۂ عدم تاثر شائبہ حسیت خوف جب بشدت ہو تو

وہ کسی شغل میں کوئی لطف پیدا نہیں کرتا۔ جیسا کہ ہم تخصیص کیساتھ بچوں اور شکاریوں اور عموماً ہر صاحب عزم میں ملاحظہ کرتے ہیں لیکن جب اسکی شدت درجۂ اعلیٰ پر پہنچ جاتی ہے تو وہ بہت مہیب ہو جاتا ہے۔ دوسری جانب نازک جذبہ کی دھن خوشگوار ہوتی ہے علاوہ اس صورت کے جبکہ اسکی شدت بہت بڑھجائے۔ اور اثباتی حس ذات (مباہات) اس سے بھی زیادہ خوشگوار ہے اور غالباً اسکی شدت کیسی ہی کیوں نہ بڑھجائے خوشگوار ہی رہتی ہے۔

پس ہم خوشی اور رنج کو کیا سمجھیں؟ کیا خوشی محض لذت ہے کیا دونوں لفظیں مترادف ہیں؟ بداہتہً ایسا نہیں ہے خوشی لذت سے بڑھی ہوئی ہے کیا کسی شاعر نے لذت کے باب میں ایسے بلند مضامین تحریر کئے ہیں جو کہ کولرج نے خرمی کے بارے میں لکھے ہیں۔

اے پاک طینت انسان تو مجھ سے کیا پوچھتا ہے کہ یہ
زبردست موسیقی روح میں کیا ہے اور کہاں سے آئی ہے
یہ روشنی یہ شان یہ نورانی جھلک خود بھی خوبصورت ہے
اور خوبصورت بنانے کی قدرت بھی رکھتی ہے! عفت مآب
خاتون خوشی کبھی نہیں دیگئی مگر اسکو جو پاک دل رکھتا ہو
اور ایسے وقت جس میں کوئی خلل انداز نہو خوشی۔
خوشی ایک نورانی لکہ ابر ہے ہمیں سے پیدا ہے
اسکا سرچشمہ خود ہماری ذات ہے یہیں سے تمام دلفریبیاں
جو کان سے تعلق رکھتی ہوں یا آنکھ سے تمام راگ
اور راگنیاں اسی کی گونج کی آواز ہیں تمام رنگ اسی
نور کی رنگ آمیزی سے ہیں۔

صاف ظاہر ہے کہ خرمی لذت سے بڑھی ہوئی ہے خواہ لذت کیسی ہی شدید ہو۔ ہم کو دیکھنا چاہئیے کہ قرار داد جمہور سے سب سے خالص صنف خوشی (خرمی) الٰی کیا ہے۔ ایک چاہنے والی ماں کی خرمی جب وہ اپنے خوبصورت تندرست بچے کو کھلاتی ہے۔ اس صورت میں

چند اجزا خرمی کے جذبہ کو پیدا کرتے ہیں (۱) ایک جمالی لذت جب ماں کی
نظر بچے کے حسن وجمال پر پڑتی ہے اس لذت میں اور دیکھنے والے بھی اسکے
شریک ہوسکتے ہیں (۲) ہمدردی کی لذت جو بچے کے متبسم چہرے کو دیکھ کے
ماں کے دل میں منعکس ہوتی ہے (۳) جذبۂ نازک شفقت جس میں بذاتہٖ
خود ایک خوش آیند لحن ہے اور اس سے تدریجی تشفی حاصل ہوتی ہے (۴)
اثباتی حس ذات یہ بھی بذات خود خوش آیند ہے اور اس سے ایک مثالی
تشفی حاصل ہوتی ہے۔ ماں اپنے بچہ پر فخر کرتی ہے کیونکہ یہ اسکی کرتوت کا
ایک ثبوت ہے (۵) ہر ایک ان دونوں اولی جذبوں سے ماں کے
ایک قوی وجدان کے نظام میں تکمیل پاتا ہے ایک تو اُس الفت میں
جو اُسکو اپنے بچے سے ہے دوسرے اوس التفات کے نظام میں جو اُسکو اپنی
ذات کیجانب ہے یہ دونوں اُسکی فطرت کے سب سے قوی وجدانیات نیے
ہیں جو اس حد تک کہ اسکی اور بچہ کی ذات ایک ہی ہے دونوں ملکے ایک حاکم
وجدان یا آرزو بنتا ہے اسکی وجہ سے جذبات شدید اور استوار ہوجاتے
ہیں (۶) یہ واقعہ کہ جذبات بطور جداگانہ تجربہ کے کسی اتفاقی معروض
کے موجود ہونے سے نہیں پیدا ہوتے بلکہ اُنکی تکمیل ایک مضبوط اور استوار
نظام کے اندر ہوتی ہے اُن کو ایک وسیع بیش بینی بخشتا ہے وہ ایک غیر محدود
مستقل وسعت میں بڑھتے ہیں اور اس پیچیدگی میں امید یا خوشکن توقع
اُسکے ساتھ ضم ہوجاتی ہے۔

شادمانی ایک پیچیدہ جذبی حالت ہے جسکی ایک مثال وہ تھی
جو ابھی مذکور ہوچکی ہے جس میں ایک یا زیادہ اولی جذبات ایک قوی
وجدان کے نظام میں تکمیل پاکے اصلی جزو کا کام دیتے ہیں۔ فقط خرمی
کہنا مناسب نہیں ہے بلکہ جذبۂ خرمی کہنا چاہئے۔ اور اگر ناواجب انتزاع
کی کوشش سے ہم یہ چاہیں کہ خرمی کو ان جذبات سے جدا کریں جن کے
ساتھ مل کے یہ ناقابل انفکاک کل بناتی ہے تو ہم کو یہ کہنا چاہئے کہ یہ خوشی
(لذت) ہے لیکن خوشی صنف اعلیٰ کی ایسی خوشی جس کا مبدء ملتف

(پیچیدہ) ہے جو ایک یا زیادہ وجدانیات کے مرتب تعامل سے پیدا ہوتا ہے یہ معتدبہ خاصہ مجموعی ذہنی تنظیم کا ہے۔
غم پر غور کرنے سے بھی ایسے ہی نتائج نکلتے ہیں مثلاً اسکے سوا ژی ماں کا غم ہے جو بچے کے تلف ہونے سے ہوتا ہے۔ جذبۂ نازک (شفقت) موجود ہے اگرچہ یہ دراصل اسکی حسی لحن ہے اس صورت میں غمناک ہے کیونکہ اسکا اقتضا ضائع ہوگیا ہے اور سوا نہایت ہی قلیل اطمینان کے اس سے کوئی حاصل نہیں ہے جو چھوٹے چھوٹے کاموں سے ہوتا ہے مثلاً قبر پر پھول ڈالنا۔ اور یہ جذبہ جسکی تکمیل ایک قوی وجدان میں ہوئی ہے استوار ہے اور غم اوسکے غیر موثر اقتضا کا بار بار ہوتا رہتا ہے فخر اور امید کا خون ہوگیا ہے اور چند ہی اشخاص ان حالتوں میں منفی حسیت ذات (فروتنی) سے بچ سکتے ہیں (یعنی اپنی ذات کو عاجز بیکار اور ہیچ سمجھتے ہیں) کیونکہ ایک جزو عظیم[۵] ذات کا اس سے چھین لیا گیا ہے۔ اور ایسی کوشش کا خیال جو ہو سکتی تھی مگر نہیں ہوئی منفی حسیت ذات (عجز) کے غم کی شدت کو بڑھا دیتا ہے۔
پس اس صورت میں ہم خصوصیت کے ساتھ اسکو جذبۂ غمناک کہہ سکتے ہیں اس جذبہ کی لحن نہایت اندوہگیں ہے یہ ایک ثنائی مرکب جذبۂ نازک اور منفی حسیت ذات (عاجزی) کا ہے۔ اور اس صورت میں مثل اور صورتوں کے غم میں ضمناً ایک یا زیادہ ابتدائی جذبات داخل ہیں جو ایک وجدان کے اندر حرکت کرتے ہیں۔ شاید ہر صورت میں جذبۂ نازک ضرور ایک عنصر ہے کیونکہ اگر جذبۂ نازک (شفقت) کو نکال ڈالیں تو محض غم آلود منفی حسیت ذات یا عاجزی باقی رہجاتی ہے اس جذبہ کو بھی جدا کرلو تو پھر کچھ باقی نہیں رہتا مگر ایک غم آلود افسردگی کا حسن جسکو رنج نہیں کہہ سکتے شاید آزردگی کہہ سکیں۔ ایسی ہی حالت جس کا

---

۵ عظیم زمانت سے مراد ہے ایک شخص کی ذات مع اسکے ماحولی تعلقات کے ۱۲ م۔

آخر میں مذکور ہوا ایسے حادثہ سے پیدا ہوتی ہے جو عشق کے وجدان کو فنا کردے اور اسی حالت میں اسکے معروض کو مٹادے مثلاً ایک دوست جو شدید وجدان کا معروض تھا (بہت محبوب تھا) دفعۃً کوئی ظالمانہ حرکت کرکے ثابت کردے کہ وہ ہماری دوستی سے دست بردار ہوا اور وہ ہرگز اس قابل نہ تھا اس صورت میں ایک ناقابل برداشت رنج کا وقوع ہوگا ایک ایسی حالت جس میں کسی اقتضا یا آرزو کا پتا نہو اسکو رنج نہیں کہہ سکتے آزردگی کہیں تو کہیں۔ لیکن اسکا خیال کرنا دشوار ہے کہ ان حالتوں میں بھی غصہ یا خفگی یا تنفر نہو اور اسکا جوابی اقتضا۔ آزردگی اور رنج میں قابل امتیاز فرق یہ ہے کہ حالت مذکورہ میں شفقت کم اور غصہ زیادہ ہوتا ہے۔ مثلاً وہ باپ جسکی اولاد تلف ہوگئی ہو قسمت[1] کو کوستا ہے اور آسمان کی شکایت کرتا ہے۔

اسی کیساتھ ہم کو چاہیے کہ رنج اور رحم کے فرق پر غور کریں رحم اپنی بسیط حالت میں شفقت ہے جس میں کچھ رنگ درد کا ملا ہوا ہے جو ہمدردی سے پیدا ہوا ہے۔ یہ رنج سے فرق رکھتا ہے اگرچہ رنج بھی درحقیقت دردآلود جذبۂ نازک ہے درد کی ہمدردانہ خصوصیت کا فرق ہے اور یہ کہ اس میں موجودگی الفت یا عشق کے وجدان کی نہیں ہے اور رنج میں ہے۔ لہذا رحم ایک سریع الزوال حالت ہے اور اسکی نظر ماقبل یا مابعد تک نہیں جاتی۔ البتہ یہ ایک غم آلود رحم بھی ہے مثلاً جب کوئی شخص ایک پیارے مرنیوالے دوست کی علالت کا نگراں ہوتا ہے اس صورت میں شفقت بھی ہے اور ہمدردانہ درد بھی ہے اور ان دونوں سے ملکے ترحم کی حالت پیدا ہوتی ہے۔ لیکن اسمیں ہمارے وجدان عشق کے معروض کے تلف ہونے کا درد بھی ہے جو اس جذبہ کو غمناک کردیتا ہے۔ ضرور نہیں ہے کہ اسمیں ہمدردی کے رنج کی شرکت ہو یہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مثلاً کوئی دوست مرجائے

[1] لفظی ترجمہ خدا کو کوسنا ہے معاذ اللہ یہ مغربی قوموں کی عادت ہے۔ ہمارے مذہب میں تو آسمان کی شکایت جو شعرا کیا کرتے ہیں وہ بھی گناہ ہے۔ ۱۲ م

جسکے باب میں ہم صدق دل سے یقین کرتے ہیں کہ وہ بہشت میں داخل ہوا ہے یعنی ایسی حیات جس میں زیادہ مسرت اور بہجت ہے اب جو غم ہے وہ اپنے لئے ہے درحالیکہ رحم کا درد مفقود ہے لہذا رحم درحقیقت ایک شریفانہ جذبہ ہے۔

قبل اسکے کہ ہم اس مضمون کو ختم کر کے کسی اور مضمون پر بحث شروع کریں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ سعادت کی حقیقت پر نظر کریں۔ سعادت کیا ہے؟ کیا سعادت محض مسرت ہے یا مسرتوں کا مجموعہ اگر یہ نہیں ہے تو پھر کیا ہے؟ اگر علمائے اخلاق اس مسئلہ پر سنجیدگی سے توجہ کو مبذول فرماتے اور اس کا جواب پا جاتے تو بہت سی قوت جو پچھلی صدی میں اخلاقی مباحثہ پر صرف ہوئی ہے ممکن ہے کہ زیادہ فائدہ کے ساتھ دوسرے کسی مسلک پر لگائی جا سکتی! اہل منفعت علی الاتصال سعادت اور مسرت کو بعینہ ایک ہی سمجھتے رہے اور سعادت اور مجموعۂ مسرت کو مترادف خیال کرتے رہے ہیں انھوں نے عموماً اس پر غور کرنے اور ثبوت دینے کا انتظار نہیں کیا۔ یہ اصول کہ مختلف اقسام کی کردار اور سیرت کی تقابلی عمدگی کا معیار وہ درجہ ہے جو کردار یا سیرت میں زیادہ سے زیادہ خوشی کا حاصل ہوتا ہے عظیم تعداد کو (یعنی جس کردار یا سیرت سے زیادہ سے زیادہ خوشی زیادہ سے زیادہ تعداد اشخاص کو حاصل ہو وہ سب سے بڑی سعادت ہے) یہ اصول اگر زیادہ سے زیادہ تعداد میں بعید اور قریب مستقبل دونوں داخل ہیں تو آسانی سے رد نہیں کیا جا سکتا۔ یہ بعینہ اس مقولہ کے مثل سمجھا جاتا تھا کہ جملہ کردار کا مقصد یہ ہونا چاہئے جس سے مجموعۂ مسرت میں ترقی ہو زیادہ سے زیادہ ممکن وسعت تک۔ اور یہ مقولہ جیریمی بنتھام کے اس مقولہ سے واضح تر کیا گیا کہ "پش پن[1] (مثلاً گنجفہ) اور شاعری اگر دونوں ایک ہی مقدار مسرت کی بخشیں"۔ یہ مفہوم نازک طبیعتوں پر گراں گزرا۔ اور انھوں نے اخلاق کی بنیاد کے لئے تاریک اور مخفی تصورات کو ٹٹولنا شروع کیا۔ اور بہت بڑی

---

[1] پش پن بچوں کا ایک کھیل جو پنوں سے کھیلتے ہیں ۱۲ ویبسٹر۔

حقیقت جو اہل منفعت کے مسئلہ میں شامل تھی اُسکی عام مقبولیت ہونے میں تاخیر کے باعث ہوئے۔ جیسے ایس مل نے مِل اور وال کے سعادت کو بعینہ مجموعۂ مسرت قرار دیا اور اس حالت کو ترقی دینے کی کوشش میں مسرت کے درجے اعلیٰ اور ادنیٰ مقرر کئے اور یہ بھی تجویز کیا کہ اعلیٰ کی طلب زیادہ غیر محدود وسعت رکھتی ہے بہ نسبت ادنیٰ کے۔ یہ کوشش درست راستے پر تھی لیکن جب تک سعادت محض مجموعہ مسرتوں کا سمجھی جائے خواہ مسرت اعلیٰ ہو خواہ ادنیٰ اور خوشی اور رنج ہی مقتضیات فعل کے تجویز کئے جائیں اہل منفعت کا مسئلہ ناقابل تسلیم رہتا ہے۔

میرے نزدیک اسمیں بحث کی گنجائش نہیں ہے کہ کوئی شخص ناخوش ہو اگرچہ وہ لذت یاب ہو اور ایک لذت دوسری لذت کے بعد حاصل کرتا رہے ایک مدت تک لیکن اس مدت تک ناخوش ہی رہے ایک ایسے شخص کی حالت پر غور کرو جسکی تمام عمر کی امنگیں اور آرزوئیں فی الحال خاک میں مل گئی ہوں۔ اور یہ فرض کرو کہ اسکو راگ کا شوق ہے ممکن ہے کہ فوری صدمہ کے دور ہو جانے کے بعد محفل رقص وسرود میں شریک ہو راگ سے لطف اٹھائے اور دوسری لذتیں بھی حاصل ہوں لیکن وہ ناخوش (اُداس) ہی رہیگا۔ بلاشبہ اسکی ناخوشی لذت یابی کو دشوار کر دیگی یا اسکی لذت یابی کو حقیر کر دیگی لیکن یہ دونوں (تجربے) حالتیں اگرچہ ایک دوسرے کے خلاف ہیں لیکن اُن میں ایسی منافات نہیں ہے کہ جب ایک ہو تو دوسرا بالکل نہو۔

اسیطرح ممکن ہے کہ کوئی شخص خوش ہو لیکن درد میں مبتلا ہو نہ محض جسمانی درد ہو بلکہ درد کا صحیح مفہوم یعنے ہر درد حس۔ خیال کرو اس شخص کی حالت جس کی طبیعت نازک ہے جس نے کسی گذشتہ زمانے میں ایک کمزوری کے لمحہ میں کوئی حرکت ناشایستہ کی ہے لیکن اسکے بعد اپنی کوششوں سے مافات کی تلافی کما حقہ کر دی ہے اور اپنے تعلقات کو دوسرے شخصوں سے بالکل قابل اطمینان حالت پر قائم کر لیا ہے اور بالکل خوش وخرم ہو گیا ہے

اگر اسکا ذہن پچھلی ناشایستہ حرکت کی جانب جاتا ہے تو اُس کو ایک تکلیف دہ حِس ہوتا ہے اگرچہ وہ بلا توقف خوش و خرم رہے۔ یا ایک اور شخص کی حالت کا خیال کرو۔ یہ صورت اُس سے بھی صاف تر ہے کہ ہر شخص کو اعلیٰ درجہ کی خرمی ہوتی ہے کسی بیمار یا مصیبت زدہ کی تکلیف کے برطرف کرنے کی جستجو میں۔ ایسے شخص کو ہمدردی کے درد کا حس ہوگا لیکن جبتک وہ یہ سمجھتا ہے کہ وہ دوسروں کے ساتھ بھلائی کر رہا ہے وہ خوش و خرم ہے اور اُن لمحوں میں بھی اُسکی خرمی زائل نہ ہوگی جبکہ اسکو رحم سے بھرا ہوا جذبہ ہو۔ بلکہ ہم یقین کر سکتے ہیں کہ اس ہمدردی کے درد سے اُس کی خرمی اور زیادہ ہوگی گو کہ اُسکو اس درد کا حس ہو۔ فرض کرو کہ ایک رحم دل ہمدرد شخص جو دوسروں کے ساتھ بھلائی کرکے خوش ہوتا ہے اُسکا کوئی دوست اپنے تمام مصائب اُسکے آگے اُسکی اطمینانی حالت میں پیش کر دیتا ہے اُسکو ہمدردی کا درد ہوگا لیکن اُسکی خرمی اُس حالت میں بڑھجائے گی۔ کیونکہ اُسکو معلوم ہوگا کہ اُسکا دوست اُس پر اعتماد کرکے اُسکو اپنا رازدار بناتا ہے اور اُس کو اِس راز کی سپردگی سے راحت ہوتی ہے۔ کیا یہ واقعات یہ نہیں ثابت کرتے کہ خرمی محض مجموعہ مسرتوں کا نہیں ہے؟ تو پھر یہ کیا ہے؟ میں خیال کرتا ہوں کہ اسکی ایک غیر مستقیم تعریف ہو سکتی ہے اس قول سے کہ خرمی کو خوشی سے وہی نسبت ہے جو کہ مسرت کو شادمانی سے ہے۔ خوشی ایک صفت شعور کی ہے جسکا قیام صرف ایک لمحہ کیلئے ہوتا ہے یا یہ کہ زیادہ سے زیادہ وہ سریع الزوال ہے اور یہ پیدا ہوتی ہے کسی ذہنی طریق سے جسمیں اُسکی ذات کا ایک جزو قلیل شامل ہے۔ شادمانی پیدا ہوتی ہے وجدان یا مرتب نظام کے تالیفی عمل سے جسمیں اُس شخص کی خصوصیت یا ذات کا جزو اعظم شامل ہے۔ کم سے کم یہ ہے کہ یہ بالقوہ استواری یا تسلسل رکھتا ہے اور اسکی اندرونی گونج (صدا) بہت گہری ہے اسکا حجم خوشی سے زیادہ ہے۔ یہ درحقیقت ایک شخص کی ذات کا جزو ہے ایسا کہ کوئی شخص اپنی ذات سے

جدا کر کے فلسفیانہ استحقار کے ساتھ اسپر غور نہیں کر سکتا ہے۔ جس طرح میں اپنی مسرتوں پر غور کر سکتا ہوں۔ خرمی ایک شخص واحد کے مجموعۂ وجدان کے کامل منتظم عمل سے پیدا ہوتی ہے۔ ایسی شخصیت جسکا ایک وجدان علی الاتصال تعامل میں دوسرا کی تائید کرتا ہے اس متصل تعامل کا مقصد واحد ہوتا ہے۔ لہذا شخصیت جیسی کامل اور جملہ صفات کمال سے متصف اور تجرید میں منفرد ہوگی اتنی قدر اسکی صلاحیت پائدار اور استوار خرمی ( سعادت ) کی زیادہ ہوگی اگرچہ کوئی اندرونی لہر جملہ اقسام آلام کی جاری ہو۔

بچے یا ناکامل بالغ انسان میں جسکی شخصیت مشخص اور معین نہیں ہوتی ہے کہ فوری خوشی یا رنج تمام شعور پر حاوی ہو سکتا ہے اور جذبہ کی ایک موج جاری ہو جاتی ہے درحالیکہ پختہ اور کامل شخصیت میں ایسی خوشی یا رنج بہتے دریا کی سطح میں ایک جھکولے کیطرح معلوم ہوتی ہے جبکہ اصلی دھارا ایک سمت خاص میں روانی رکھتا ہے۔

اگر یہ بیان خرمی ( سعادت ) کا درست ہے تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ سعادت کی ترقی محض خوشی کی ترقی نہیں ہے بلکہ اعلیٰ درجہ شخصیت کی تکمیل مزید ہے۔ وہ شخصیتیں جو محض خوشی کی صلاحیت نہیں رکھتیں جانوروں کیطرح بلکہ سعادت کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ اگر یہ نتیجہ سالم ہے تو معاشرتی حکمت کیلئے سعادت بہت اہمیت رکھتی ہے۔ یہ مسئلہ ایسے علمائے اخلاق جیسے ٹی ایچ گرین کی بہت دور تک حمایت کرتا ہے تاکہ وہ اپنے مقبولہ مسئلہ کو روشن خیال نافعیت کے ساتھ توفیق دیں۔ کیونکہ ایک فریق اسپر مصر ہے کہ اصلی مقصد اخلاقی کوشش کا یہ ہے کہ شخصیت کی تکمیل ہو اور دوسرا فریق مزید شادمانی کو علت غائی قرار دیتا ہے اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ دونوں کا مقصد بعینہ یکساں ہے۔

باب سوم میں بیان کیا گیا تھا کہ تعریف ( حد ) جذبہ کی جو وہاں اختیار کیگئی تھی وہ اسکی مستلزم تھی کہ حیرت اور خوشی کو اصلی ابتدائی جذبات کی فہرست سے خارج کر دیا جائے۔ کیونکہ حیرت ایک انفعالی

حالت ہے جسکے مفہوم میں کوئی جبلت جو اس سے مطابقت رکھتی ہو داخل نہیں ہے اور اسکے ساتھ کوئی مخصوص طلبی رجحان بھی نہیں ہے۔ یہ محض عمومی تحریک کی ایک شرط ہے جو کسی شدید ذہنی ارتسام پر ٹوٹ پڑتی ہے۔ یا شاید یہ کہنا زیادہ صحیح ہو کہ ایک ارتسام سے پیدا ہوتی ہے ایسا ارتسام جو توقع کے خلاف ہو اور جسکے ساتھ ہم اپنی ذات کی فوری درستی نہیں کر سکتے۔ جس سے ایک ساتھ ہی کوئی جذبی حالت اور طلبی مطابقت کا ظہور نہیں ہوتا۔ یہ مضطربانہ تحریک کی فوری حالت ہے جو ارتسام کے وصول ہونے اور اسکے مناسب حیثیت کے قبول کرنے کے مابین واقع ہوتی ہے یہ ایک لمحہ کش مکش اور اضطرار کا ہے مابین حیثیت عادی کے جسکا تعین تجربات سابقہ سے ہوا ہے اور جدید حیثیت کے جو غیر معمولی حوادث سے پیدا ہوتی ہے۔

# ضمیمہ باب پنجم

طبع سابق میں پشیمانی پر بحث کرنیکی کوشش نہیں کیگئی تھی اب اس نوٹ سے اسکی تلافی کیجاتی ہے۔

پشیمانی ایک جذبہ ہے جو اہل اخلاق کے نزدیک اس ہستی کے شدید اثرات سے ہے جسکو کانشنس (ایمان) کہتے ہیں۔ یہ ایک ملتف جذبی حالت ہے جسمیں کما حقہ کامل وجدان خود داری کا عموماً خلقی وجدان کے ساتھ ہوتا ہے۔ یہ وجدان کسی گذشتہ فعل کی یاد سے پیدا ہوتا ہے جس کا ہم کو سخت افسوس ہو۔ ہر افسوس میں رنج (درد) شامل ہے اسوجہ سے کہ اقتضا یا آرزو جو اسکی اصل ہے اور یہ اقتضا کسی ایک کا چند جبلتوں سے ہوسکتا ہے اُسکا رخ گذشتہ کی جانب ہے نہ کہ آیندہ کی جانب اور اسلئے یہ دیکھا جاتا ہے کہ وہ ضرورتاً اور دواماً ضائع ہے۔ مگر اور صورتوں سے افسوس کی یہ فرق ہے کہ اس صورت میں افسوس کا باعث خود اپنی کردار ہوتی ہے۔

لہذا جو غصہ آرزو کے تلف ہونے سے آتا ہے وہ اپنی ہی ذات پر ہوتا ہے اور اسکی تشفی لعنت ملامت سے نہیں ہوتی ۔ کیونکہ جب اپنے ہی اوپر ہوتا ہے تو وہ تمام اس پیچیدہ حالت کی رنج وہی اور بڑھجاتی ہے ۔ بلکہ اپنی ذات کو آزار پہنچانے دینا (یعنے خود اپنی ذات کو تعزیر دینے سے) اگرچہ فی الجملہ ضائع شدہ آرزو کی تسکین ہوتی ہے مگر خود داری کو جو زخم لگتا ہے اسکا اندمال نہیں ہوتا کیونکہ مثالیۂ[1] ذات کے تحقق میں ناکامیابی کا علم ناقابل انفکاک ہے ۔ اس جزو موثر کے واسطے سے پشیمانی شرم سے مربوط ہے اور عمدہ تعریف پشیمانی کی یہ ہوسکتی ہے کہ یہ ایک شرمناک اور غضب آلود افسوس ہے ۔

---

[1] مثالیۂ ذات کے تحقق سے یہ مطلب ہے کہ جو قدر و منزلت ہماری خود ہمارے نزدیک تھی اُسکو نقصان پہنچا اب ہم خود اپنی نظر سے گر گئے اور ہم اپنی نظر میں ایسے حقیر ہوگئے ہیں کہ اب اوسکی تلافی خود ہمارے امکان میں نہیں ہے ۔ ہم ایسے موقع پر دل ہی دل میں کہتے ہیں "افسوس افسوس! ہم سے کیا لچر حرکت ہوگئی"! اسکا نام پشیمانی ہے ۔ خدا ہمارا گناہ بخشدے مگر ہم خود نہیں بخش سکتے ۱۲ مترجم۔

## وجدانیات کا تدریجی کمال

ہم ملاحظہ کر چکے ہیں کہ وجدان ایک مرتب نظام جذبی میلانات کا ہے جو کسی شئے کے تصور ( مثالیہ ) کے گرد مرتکز ہوتا ہے ۔ ایک ذہن میں جو معین میل ملاپ ہو ترتیب وجدانیات کا تعین اثناء تجربہ میں ہوتا ہے ۔ یعنے وجدان کا نمو ذہن کی تعمیر میں ارثی ساخت کا بخشا ہوا نہیں ہے ۔ یہ امر بالجملہ سچ ہے گو کہ مادری وجدان تقریباً پیدائشی ہوتا ہے مگر ہم کو یاد رکھنا چاہیئے کہ آدمی زاد کی ماں میں یہ وجدان عموماً واقع ہوتا ہے کہ امکاناً بلکہ عموماً فی الواقع معروض وجدان کے گرد اولاد کے پیدا ہونے سے بیشتر اسکے نمو کا آغاز ہوتا ہے ۔

وجدانیات کا نمو اشخاص اور جماعتوں کی خصلت اور چال چلن میں عظیم اہمیت رکھتا ہے یہ تنظیم انفعالی اور طلبی حیات کی ہے ۔ اگر وجدانیات نہوتے تو ہماری جذبی حیات بالکل نامربوط ہوتی جسمیں کوئی ترتیب استواری یا قیام کسی قسم کا نہوتا اور تمام معاشرتی تعلقات اور کردار ازبسکہ جذبات اور ان کے دواعی پر موقوف ہوتے لہذا بالکل غیر مربوط ہوتے اور ناقابل

---

[1] ایک حال کے مضمون تنقید کتاب مسٹر ریٹ لسن پیشنس ( مائنڈ جلد ۱۶ صفحہ ۵۰۲ ) مسٹر شینڈ نے اشارہ کیا ہے کہ عشق کے وجدان کا نظم پیدائشی ہے ۔ میں اس اشارہ کے تسلیم کرنے کے کافی وجوہ نہیں دیکھتا اور مجھکو یقین ہے کہ اس قسم کے مسلمات مشکلات کے حل کرنے سے زائد دشواریاں پیدا کرینگے ۔ گذشتہ ابواب میں میں نے اشارہ کیا ہے کہ بعض جبلتیں ممکن ہے کہ قوی پیدائشی ربط رکھتی ہوں ۔ مثلاً جنگجوئی کی جبلت اسطرح خصوصیت کے ساتھ مادری جبلت سے مربوط ہے ۔ اور مرد کی جنسی جبلت کیساتھ لیکن یہاں بھی مجھکو اعتراض کی گنجائش معلوم ہوتی ہے ۔

پیشین گوئی اور نا استوار ہوتے ۔ صرف وجدانیات میں جذبی میلانات کی نظامی ترتیب کی وجہ سے فوری مقتضیات جذبات پر ہم کو ارادتاً قابو رکھنا ممکن ہے۔ ثانیاً یہ کہ قدر و قیمت پر حکم لگانے کی اصل ہمارے وجدانیات میں ہے ۔ اور خلقی اصول کا بھی یہی سرچشمہ ہے کیونکہ خلقی مقدار پر حکم لگانے سے وہ صورت پذیر ہوتے ہیں ۔

جذبات کی بحث میں ہم نے انکا تسمیہ اور تقسیم موافق اونکی ماہیت کے کی ہے اس حیثیت سے کہ وہ شعور کی انفعالی حالتیں ہیں اور کردار کے رجحانات ہیں۔ وجدانیات کے تسمیہ اور تقسیم کی کوشش بھی جذبی میلانات کی ماہیت کے موافق ہونا چاہیے ۔ وہ جذبات جو وجدانیات کی ترکیب میں داخل ہیں۔ لیکن ہم ملاحظہ کر چکے ہیں کہ وہی جذبی میلان بالکل مختلف وجدانیات کی ترکیب میں داخل ہیں لہذا انکے تسمیہ اور تقسیم میں ہم تھوڑی ہی دور اس اصول کے راستہ پر چل سکتے ہیں ۔ لہذا وجدانیات کے چند ہی اسماء عام ہیں یہ اسماء ہیں عشق پسند تاثر تعلق ایسے وجدانیات پر انکا اطلاق ہے جو معروضات کی جانب کسی شخص کی کشش کے باعث ہوتے ہیں عموماً واسطے سے نازک جذبہ ( شفقت ) کے تحفظ کے اقتضا کے ساتھ جو کہ ان وجدانیات کا جزو اعظم ہے ۔ اور نفرت ناپسندی اور کراہت یہ نام اون وجدانیات کے ہیں جنکے معروضات سے احتراز کیا جاتا ہے یعنے جو چیزیں قابل نفرت مکروہ یا ناپسند ہیں ان سے بچا جائیگا ۔ یہ وہ وجدان ہیں جنکی حیثیت یا رجحان کراہت ہے خوف یا تنفر کیواسطے سے انکی ترکیب میں یہی چیز یعنے خوف یا تنفر حاوی ہے ۔ یہ دو نام الفت اور نفرت اور انسے ضعیف تر پسند و ناپسند ہیں گوکہ دوسرے طور سے یہ مترادف الفاظ ہیں ۔ الفت اور نفرت بہت عام ہیں ۔ ہر ایک ان میں سے وجدانیات کے ایک بڑے طبقہ کیلئے قائم ہے ۔ ان وجدانیات کی ترکیب مشابہ ہے اگرچہ باہمدگر فرق رکھتے ہیں۔ مشترک خاصہ ان میں سے ایک طبقہ کا یہ اساسی رجحان ہے کہ معروض تلاش کیا جائے اور اسکی موجودگی سے خوش ہوں مگر دوسرے طبقہ کا

رجحان یہ ہے کہ معروض سے احتراز کیا جائے اور اوس کی موجودگی آزاردہ ہو۔

ایک تیسری قسم وجدانیات کی ہمکو تسلیم کرنا ہوگی۔ یہ گذشتہ وجدانیات سے خاص اختلاف رکھتی ہے۔ مبدء اسکا ذاتی خیال (یعنے اپنی ذات کو عزیز رکھنا) اسکا بہترین نام عزت یا توقیر ہے۔ توقیر اور عشق میں یہ فرق ہے کہ جذبۂ نازک کا خاص مقام عشق میں ہے۔ لیکن توقیر میں اسکی کمی ہے اور اگر ہے بھی تو بہت ہی پست مقام پر ہے۔ اجزاء خاص توقیر کے مثبت اور منفی حس ذات کے میلان ہیں۔ اور توقیر کا عشق سے صاف صاف امتیاز یہ ہے کہ شرم عشق کا سب سے قوی جذبہ ہے۔

یہ سوال ہوسکتا ہے۔ کہ اگر توقیر گذشتہ بیان سے ایک وجدان ہے کہ اسکے اصلی اجزاء خود خیالی کے جذبات ہیں تو یہ کہنا ہمارا کیونکر صحیح ہوسکتا ہے کہ ہم دوسروں کی توقیر کرتے ہیں۔ میرے نزدیک جواب یہ ہے کہ ہم انھیں کی توقیر کرتے ہیں جو اپنی توقیر کرتے ہیں یعنے ہمارا دوسروں کی توقیر کرنا ہمدردانہ انعکاس توقیر ذات کا ہے۔ کیونکہ اگر کوئی شخص خوددار نہو تو ہم اسکی توقیر نہیں کرتے گو کہ ہم اُس کے بعض صفات کی قدر کریں یا اُس کو پسند کرتے ہوں یا اُس سے کسی درجہ کا عشق بھی رکھتے ہوں۔ یہ معروف واقعہ ہے کہ ہم پسند کرسکتے ہیں اگرچہ توقیر نہ کریں یا توقیر کرسکتے ہیں اگرچہ پسند نہ کرتے ہوں اُس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ دونوں وجدان عشق اور توقیر در اصل جداجدا ہیں۔

اگلے علمائے اخلاق اکثر (حُبِ ذات) کہا کرتے تھے اور انھوں نے عموماً دو مختلف وجدانوں میں خلط دخبط کیا تھا۔ حُبِ ذات اور توقیر ذات حُبِ ذات خوش قسمتی سے ایک نادر الوجود وجدان ہے۔ یہ خودخیالی کا وجدان بالکل ہی خودغرض شخص کا ہوتا ہے یعنے ایسا کم ظرف شخص جو خودپسند یا انانیت پسند ہے۔ ایسا انسان صرف اپنی ہی ذات پر شفقت رکھتا ہے۔ وہ اپنے ہی اوپر رحم کرتا ہے۔ ممکن ہے کہ اُسکو مثبت حس ذات نہو اور شرم کی

ف کہا جائیگا کہ میں (مصنف) نے لفظ حب ذات کے مفہوم کو محدود کرکے قدیم استعمال جو مسلمہ جمہور ہے

قابلیت ہی نہ رکھتا ہو۔

علاوہ اِن تین خاص صنفوں عشق نفرت توقیر جنکو کامل یا پورا نمو پائے ہوئے وجدان کہہ سکتے ہیں۔ ہم کو چاہیے کہ اور وجدانوں کے وجود کی معرفت بھی حاصل کریں جنکی تکمیل کے مدارج مختلف ہیں اِن میں بعض بالکل ابتدائی حالت سے نیلکے اعلیٰ کیطرف گئے ہیں یہ پوری تکمیل کے مدارج ہیں اگرچہ بعض اِن میں سے اعلیٰ درجہ کی تکمیل کبھی نہیں حاصل کرتے۔ ان کا نام ہم نے موافق اِن خاص جذبی میلانات کے رکھا ہے جو انکی ترکیب میں داخل ہیں۔

وجدانات کی تقسیم اُن کے معروضات کی ماہیت[1] کے اعتبار سے بھی ہوسکتی ہے۔ اسطرح اُن کے تین بڑے طبقے ہوجاتے ہیں عینی[2] خاص عینی عام اور مجرد وجدان۔ مثلاً کسی خاص بچے سے محبت کرنا عموماً بچوں سے محبت رکھنا عدالت یا نیکی کو دوست رکھنا۔ انکی تکمیل اشخاص میں اس ترتیب سے ہوتی ہے خاص عینی وجدان بلاشک سب سے پہلے ہوتے ہیں اور انکا اکتساب آسان ہے تعداد وجدانات کی جنکو ایک شخص اکتساب کرسکتا ہے اون کے معروضات کے شمار کے لحاظ سے بہت زیادہ ہوسکتی ہے۔ لیکن تقریباً ہر شخص کے وجدان قلیل تعداد رکھتے ہیں۔ شاید صرف ایک ہی ایسا ہوتا ہے جو سب پر فوق لیجاتا ہے۔ قوت کے اعتبار سے اور اسکے کردار کے تناسب کے لحاظ سے وہ کردار جو وجدانات سے پیدا ہوتی ہے۔

---

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ اور اکثر اہل خلقیات کا مقبولہ ہے اُسکو منسوخ کردیا میں اس اعتراض کو پہلے ہی سے سمجھے ہوئے ہوں اور دفع دخل کیلئے یہ سوال کرونگا کہ علمائے نفسیات کیوں اس مجبوری کو محسوس کرتے ہیں جو اُنکے علم کی تکمیل کی مانع ہو قبل علمی زمانہ کے تسمیہ پر خاص توجہ کیوں مبذول کیجائے جبکہ اور علوم کے ماہرین اپنے علم کے تسمیہ کی تکمیل میں آزاد ہیں۔ انکو صرف صحت کا خیال ہے اور مشابہت اور عدم مشابہت کا امتیاز کرتے ہیں؟ اہل کیمیا قدیم عناصر آتش و باد و آب خاک کو عناصر کی تقسیم میں رکھنے پہ مجبور نہیں ہیں نہ اہل طبعیات گرمی اور کہربائیہ کو سیال جوہر دنیں داخل کرنے پر اصرار کرتے ہیں ۱۲

ہر وجدان تاریخ حیات رکھتا ہے جیسے ہر زندہ نظام تاریخ حیات رکھتا ہے۔ اسکی تعمیر بہ تدریج ہوتی ہے۔ پیچیدگی اور استواری بڑھتی رہتی ہے۔ ممکن ہے کہ غیر محدود نمو حاصل کرتا رہے یا ایسا زمانہ آجائے کہ زوال ہونے لگے اور جلد یا دیر میں زوال پذیر ہو جزءً یا کلاً۔

جب کوئی جذبہ نہایت زور کے ساتھ یا بار بار کسی خاص معروض سے متاثر ہو تو ایک وجدان کی بنیاد پڑجاتی ہے۔ فرض کرو کہ کوئی بچہ اتفاقاً ایسے لوگوں کی صحبت میں ہو جن کو دفعتہً شدید اشتعال ہو جاتا ہے۔ فرض کرو کہ ایک سخت مزاج باپ جس کو بچے کی زیادہ پروا نہیں ہے اور نہ اسکے حال پر توجہ رکھتا ہے لیکن دھمکی گھرکی جھڑکی دیتا رہتا ہے اور شاید مار بیٹھتا ہے اس سختی کو دیکھ کے اولاً بچہ خائف ہوگا لیکن بار بار ایسے ہی واقعات کے ظہور سے بچے میں خوف کی عادت ہو جائیگی اور باپ کی موجودگی میں خواہ وہ نرمی ہی سے کیوں نہ پیش آئے وہ سہما ہوا رہیگا۔ یعنے محض باپ کا موجود ہونا بچے کے خوف کے میلان کو تحت الشعوری تحریک دیتا رہے گا اور ذرا سے تغیر سے خوف کو ترقی ہوگی حتےٰ کہ ڈرنا باطن میں اور ظاہر میں بھی اسکی خصلت ہو جائے گی۔ اس سے پھر یہ نوبت پہنچے گی کہ محض باپ کے تصور سے ویسا ہی خوف طاری ہوگا جیسا کہ موجودگی سے ہوتا ہے۔ یہ تصور اُس کے جذبے کے ساتھ لزوم پیدا کرے گا۔ یا صحیح علمی محاورہ سے نفسی طبعی میلان جس کا برانگیختہ ہونا اُس تصور کے شعور کو شامل ہے لزوم پیدا کرے گا اور مربوط ہو جائے گا نفسی طبعی میلان سے جس کی تحریک جسمانی اور ذہنی آثار خوف کے پیدا کرے گی ایسے لزوم میں ایک وجدان کی بنا شامل ہے جس کو ہم خوف ہی کا وجدان کہہ سکتے ہیں۔

اسی کے مثل ہے فعل واحد یعنے وہ مہربانی جو الف ب کے حق میں کرے ممکن ہے کہ ب میں شکر گذاری کے جذبہ کو تحریک دے اور اگر الف بار بار مہربانی کرتا رہے اور ب پر احسان کیا کرے تو ب کو شکر گذاری کی عادت ہو جائے گی اور ایک استوار جذبی حیثیت ب کی

الف کے حق میں پیدا ہوگی یعنے وجدان شکرگزاری کا ب میں ۔ یا بہرصورت
ایک ہی فعل جس سے شدید خوف یا شکرگزاری پیدا ہو ممکن ہے کہ لزوم کو
کم و بیش استوار کردے اور اسی مناسبت سے خوف یا شکرگزاری کا ظہور
ب میں بحق الف کم و بیش استقلال پیدا کرے ۔

یہی امر تقریباً سب میں یا کلیتہً اُس طبقہ کے جملہ جذبات کے لئے
صادق ہے جس طبقہ میں جذبہ کے معروض کے لئے وجدان نہ مقدم ہے
نہ پیدا ہو چکا ہے ۔ مثلاً قدرشناسی غضب یا تنفر یا رحم ۔ ہم کو چاہئے
کہ سادگی کی جانب میں محدود صورتوں کو پہچانیں ۔ ان وجدانات کو جو کسی
معروض کے تصور کے ساتھ ایک منفرد جذبی میلان کے لزوم سے پیدا ہوتے ہیں۔
لیکن ایسا واقعہ کمتر ہوتا ہے کہ ایک مدت دراز تک وجدان ابتدائی
حالت پر قائم رہے ۔ ایسا وجدان یا تو بہ سبب فقدان محرک کے فنا
ہو جائے گا ۔ اور اگر تعلقات مع معروض کے باقی رہیں تو اُس کی تکمیل
ہو جائے گی اور اُس کا نظام زیادہ پیچیدہ ہو جائے گا ۔ جیسے بسیط وجدان
خوف کا جو اُس صورت سے پیدا ہو جس کو ہم نے سابقاً بیان کیا ہے اُس
میں رجحان تکمیل کا پیدا ہوگا اور نہایت آمادگی سے اور جذبی میلانات
کے ساتھ مرکب ہو کے نفرت بن جائے گا ۔ غضب (غصّہ) اکثر سخت مزاج
باپ کی سخت تعذیر دہی یا ممانعت سے پیدا ہوگا شاید ممکن ہے کہ انتقام
اور کراہت اور شرم (عبرت) بھی ۔ اور ہر ایسے موقع پر جبکہ باپ
ان جذبات کا معروض ہو تو یہ جذبات اُس کی ذات کی موجودگی سے یا
محض تصور سے پیدا ہوں گے ۔ یہ جملہ جذبات بار بار کی تحریک سے جو ایک
ہی معروض سے واقع ہوتی ہے اُس معروض کے ساتھ لزوم پیدا کریں گے
اور یہ لزوم ترقی کرتا رہے گا یہاں تک کہ محض اس معروض کا تصور انکی سختی برانگیختگی
کے لئے کافی ہوگا یا سب کے سب باری باری سے کامل فعلیت کے ساتھ برانگیختہ
ہوتے رہیں گے ۔ اس طرح ابتدائی وجدان جس کا جزو منفرد خوف تھا مکمل
ہو کے قاطبتہً نفرت بن جائے گا ۔

اب ہم ماں باپ کی محبت کو ایک کامل قوی اور اعلیٰ درجہ کی پیچیدہ صنف وجدان کی فرض کرتے ہیں اور اُسکی بروزی تکمیل پر غور کرتے ہیں۔ بچہ اپنی بے بسی نزاکت اور مصائب کی وجہ سے جلد تر یا دیر میں ماں باپ کے جذبۂ نازک (شفقت) کو تحریک دیتا ہے۔ اگر اُن میں کچھ بھی صلاحیت اس جذبہ کی ہو۔ اور باپ یا ماں سے بہ سبب کاہلی کے یا کسی بری روایت کے اثر سے تحفظ کے اقتضا کی مزاحمت ہوتی ہے اسکو سلسلہ وار شفقت کے کام کرنے سے تشفی ہوتی ہے۔ جب یہ جذبہ اور اُسکا اقتضا ایک معروض (بچے) کے لئے بالفعل عمل کرنے لگتے ہیں تو وہ ایک ہی انداز سے بسہولت منافذ ہوجاتے ہیں۔ بچہ ماں باپ کے لئے ایک دلکش معروض بن جاتا ہے اور توجہ کو اپنی طرف بزور کھینچ لیتا ہے۔ ماں باپ بچہ کی حالت کے نگراں رہتے ہیں اس؛ اسکی نظارہ سے ہمدردی کو اور تحریک ہوتی ہے یہاں تک محض تصور معروض کے دوامًا کسی درجہ تک اس جذبہ سے لزوم پیدا کرنے ہیں خواہ جذبہ خفیف ہی کیوں نہو۔ اور اسی کی مناسبت سے ماں باپ میں حس اور جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ اس طرح جملہ نازک اور دلکش جذبات بار بار اُسی ایک معروض سے برانگیختہ ہوتے ہیں یا تو منفردًا یا بہ ترکیب۔ رحم۔ تعجب۔ قدر شناسی۔ شکر گذاری تشویش کے اور اُسکے ساتھ ہمدری کا اَلم اور لذت بھی۔ اور لوگ اگر بچے سے بے پروائی کریں یا اسکو ضرر پہنچائیں تو فورًا ماں باپ کو غصہ آتا ہے۔ یہ حالت اُس حد تک باقی رہتی ہے جب تک وجدان باقاعدہ تکمیل پاتا رہتا ہے جبکہ بچہ ننھا سا ہو۔ پھر رفتہ رفتہ اسی معمولی تکمیل کے اثنا میں وہ وقت آجاتا ہے جب بچہ ماں باپ کے وجدان کا جواب دینا (مکافات) کرنا سیکھ لیتا ہے اور اُس کی الفت یا شکر گذاری کے اظہار سے ماں باپ کے جذبات کی بخوبی تشفی ہوتی ہے۔ اور بچے کے اس کردار سے یہ نسبت سابق کے زیادہ قوی اور گہرا اثر ماں باپ پر پڑتا ہے اس سے وہ تعلق قائم ہوتا ہے جسپر عنقریب بحث کیجائے گی یعنے فعلی ہمدردی۔

صرف یہی انتہا نہیں ہے بلکہ ماں باپ بچے کو بعینہ اپنی ذات بنا لینے کی صلاحیت پیدا کرتے ہیں ایک خاص یگانگی کے طریق سے کیونکہ ماں باپ کو معلوم ہے کہ دنیا اس کے (بچے کے) عیب وصواب کو ایک اعتبار سے ہمارا عیب و صواب سمجھتی ہے پس اُسکی خود خیالی کا وجدان عزت یا فخر بچے تک پہنچتا ہے۔ بچے میں جو صفت قابل قدر ہوتی ہے وہ ماں باپ کے مثبت حس ذات کو تشفی دیتی ہے اور جو نقص بچے میں ہوتا ہے اُس سے اُن کو جھینپنا پڑتا ہے اور منفی حسیت ذات (عجز) کو تحریک ہوتی ہے وہ خود خفیف ہوتے ہیں بچے کی شرم ناکامی بے عزتی ان کی شرم ناکامی بے عزتی ہے اور بچے کی ظفر یابی اُن کی ظفر یابی ہے۔ یہ دو وجدانوں کا امتزاج ہے خیال غیر اور خیال ذات کا ماں باپ کا یہ وجدان ہماری ماہیت پر بے نظیر تصرف رکھتا ہے اور ایک ایسا وجدان ہماری ذات میں پیدا کرتا ہے جو کہ مصدر ہماری عظیم مسرتوں اور رنجوں کا ہے۔ اور نہ صرف مختلف جذبات جیسے جذبہ نازک (شفقت) اور مثبت حس ذات کی تحریک اسکی پیچیدہ ترکیب میں ہے بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہر جذبہ جو کسی پیچیدہ وجدان کے نظام کے اندر متحرک ہو اُسکو افر شدت اور اُسکے اقتضا کو مزید توانائی اس نظام میں اُسی کی رکنیت سے حاصل ہوتی ہے۔ زیادتی توانائی کی اسی قدر ہوگی جس قدر زیادہ تعداد سے میلانات اس میں شامل ہوں گے۔ اس سب کے ساتھ ابھی تک ایک اور عامل کے اضافہ کی ضرورت ہے۔ ہر کوشش اور ہر ایثار جو بچے کے حق میں کیا جاتا ہے اور جو الم اُسکی وجہ سے برداشت کرنا پڑتا ہے اس وجدان کی قوت میں اضافہ کرتا ہے۔ کیونکہ ہر ایسے واقعہ کے ساتھ ہم کو یہ حس ہوتا ہے کہ ہم اپنی ذات سے کچھ اس وجدان کے معروض میں ملا دیتے ہیں۔ اور یہ حس ہماری کوششوں اور ایثاروں کے مجموع کا اُس کو مزید قدر و قیمت

---

[۱] اسی سبب سے اس صنف کے وجدان جو خود خیالی کے وجدان کے امتزاج سے ہی محبت کے وجدان کے ساتھ جو سوا اپنی ذات کے اور کسی کے ساتھ ہو پیدا ہوتے ہیں (جن میں سے حب الوطن سب سے زیادہ نمود اشتمال ہے) اپنے غلبہ یا انتہا قوی محرک پیدا کرنیکی قوت اُسی سے حاصل کرتے ہیں۔

بخشتا ہے۔ ہم یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ اس بیوپار میں جس میں ہم نے اپنا راس المال تھوڑا تھوڑا کر کے لگا دیا ہے اگر گھاٹا ہو تو ہماری کوششوں کا مجموعہ تلف ہو جائے گا۔ اسی طریقے سے بچہ بھی ہماری ذات کا ایک جز ہو جاتا ہے اسی طرح کوئی ہنر یا علمی کام ہیں جس کی تہذیب و تدوین میں ہماری بہترین توانیں صرف ہو گئی ہیں اگر مقبول ہو تو وہ ہماری کمال مسرت کا باعث ہوتا ہے۔ اور اگر مقبول نہ ہو تو کمال رنج پہنچتا ہے۔ بالکل ویسا ہی جیسے ہماری ذات کی پسندیدگی یا ناپسندیدگی سے۔

اگرچہ ماں باپ کا وجدان اپنی سب سے کامل صورت میں محض خیال غیر (غیر کا خیال) اور خود خیالی کے وجدان کی آمیزش سے پیدا ہوتا ہے یہ مجموعًا یا تو اس صنف کا ہوگا یا اُس صنف کا۔ اس بچے کی ماں کو جو بچہ کوئی ذہنی یا بدنی فتور رکھتا ہو یہ موقع کمتر ملے گا کہ وہ اپنی خودداری یا فخر کو بچے تک پہنچائے۔ بچہ اُس کو مثبت حس ذات (فخر) نہیں عطا کر سکتا لیکن جس حد تک بچہ اُس کی ذات کا ایک جز ہے وہ اس کی شرم یا آزار کا باعث ہوگا۔ تاہم مادری جبلت اکثر اُن اثرات پر غالب آجاتی ہے جو نفرت کے باعث ہوں گی نہ محبت کے۔ بچے کی شدید ضرورتیں نہایت شدت اور تکرار کے ساتھ اُس کے جذبۂ نازک شفقت کو اُبھار دیں گی اور وہ بچے کی پرورش ایسے وجدان کے ساتھ کریگی جو تقریبًا خالص جذبۂ نازک شفقت ہے۔

دوسری جانب اکثر باپوں کا وجدان اپنے بچوں کے لئے بہت ہی کم نازک ہوتا ہے یا بالکل نہیں ہوتا۔ اس کو عشق نہیں کہہ سکتے بلکہ صرف خود خیالی کے وجدان کی توسیع بچے کی ذات تک ہوتی ہے۔ وہ شکر گزار ہوتا ہے۔ (یعنے اُس کی مثبت حس ذات کو تشفی حاصل ہوتی ہے) جبکہ بچے قابل قدر شناسی ہوتے ہیں یا جب اُن کو کسی قسم کی کامیابی ہوتی ہے اُس کو شرم آتی ہے جب وہ بے ادب ہوں یا اُن کا لباس درست نہ ہو نہیں ہوتا یا بے وقوف ثابت ہوں۔ باپ اس کی کوشش کرتا ہے کہ اولاد کو دنیا میں کوئی اچھا مرتبہ ملے۔ باپ کو ان کی برتری کا حوصلہ ہوتا ہے ٹھیک اُسی طرح

جس طرح اُسکو اپنی ترقی کا حوصلہ ہوتا ہے یا اُسکے لئے محنت کرتا ہے۔ یہ سب کچھ ہوتا ہے لیکن اُسکو جذبۂ نازک کا شائبہ بھی اُنکے حق میں نہیں ہوتا۔
الفت کا وجدان برابر والے کیلئے عموماً قدرشناسی یا شکرگذاری (امتنان) یا رحم سے پیدا ہوتا ہے نہ کہ محض جذبۂ نازک سے اور خصوصیت کے ساتھ اُسکی تکمیل فعلی ہمدردی سے ہوتی ہے فعلی ہمدردی سے میری مراد وہ ہمدردی ہے جو اپنے مفہوم میں پوری اور عام ہو۔ ہم کو چاہئے کہ اُسکو بسیط ابتدائی یا انفعالی ہمدردی سے تمیز کریں جسکی بحث باب چہارم میں ہوچکی ہے۔ فعلی ہمدردی ماں باپ کے وجدان کی پیدائش میں فی الجملہ شرکت رکھتی ہے لیکن برابر والوں کی الفت کے وجدان کی تکمیل میں ابتدائی اہمیت رکھتی ہے۔ کیونکہ درحالیکہ یہ پہلی صورت ممکن ہے کہ بالکلیہ یکطرفہ ہو لیکن دوسری ممکن نہیں کہ صورت پذیر ہو یا استواری پیدا کرے بغیر کسی درجہ کی مکافات اور بغیر ہمدردی کے ایسی ہمدردی جو اپنے مفہوم میں پوری ہو۔
فعلی ہمدردی ایک مشکل مسئلہ پیش کرتی ہے جسپر بحث کرنے کا یہی محل ہے یہ ایک باہمی ربط کو شامل ہے جو کم سے کم دو شخصوں میں ہونا چاہئے۔ ہر فریق اس ارتباط میں صرف یہی صلاحیت نہیں رکھتا کہ دوسرے کے جذبہ کو محسوس کرے بلکہ اسکو تمنا بھی ہوتی ہے کہ دوسرا اوسکے خاص جذبہ سے بہرہ یاب ہو۔ وہ فعلاً دوسرے کی ہمدردی کا جویا ہوتا ہے اس صورت میں اسکی خاص تشفی ہوتی ہے جو اُس کی مسرت اور رضامندی کو بڑھا دیتا ہے اور جس صورت میں کہ جذبہ پردرد ہو تو اُسکے درد کو گھٹا دیتا ہے۔
یہ تعلق فعلی ہمدردی کا ممکن ہے کہ دو شخصوں کے مابین تکمیل پائے جنہیں مزید ربط ہوگیا ہے۔ اگر مشابہ جذبات سے وہ عموماً ایک ہی طور سے متاثر ہوتے ہیں اور یہ اُس صورت میں ہوسکتا ہے جبکہ دونوں کے وجدان مشابہ ہیں ممکن ہے کہ دو شخص سالہائے دراز تک ساتھ رہیں اور اگر اُن کے وجدان بہت اختلاف رکھتے ہو ایک ان میں سے کسی امر کو پسند یا ناپسند کرتا ہو جن سے دوسرا متاثر نہیں ہوتا ان دونوں میں عادۃً ہمدردی قائم نہوگی۔ ممکن ہے کہ باہمی محبت ہو اور فعلی ہمدردی نہو

جیسے بعض صورتوں میں ماں اور اولاد میں ہوتا ہے۔ اور ایسی صورتوں میں جذبۂ نازک کی مکافات ہوگی جب ایک فریق اس ارتباط کا مصیبت میں ہو دوسرا اوسپر ترحم کریگا اُسکی اعانت کریگا۔ لیکن ایسا وجدان محبت کا بغیر فعلی ہمدردی کے مسرت بخش نہیں ہوتا اور ممکن ہے کہ بار بار کے جھگڑے خفگیاں اور پشیمانیاں آزاردہ ہوجائیں ایسے تعلقات کی اکثر مثالیں مل سکتی ہیں انسے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ جذبۂ نازک اور ترحم کو اگرچہ محاورۂ عام نے اور اکثر علمائے نفسیات نے ہمدردی کے ساتھ خلط کردیا ہے لیکن اُن میں ہمدردی شامل نہیں ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ہمدردی محبت کے لئے لازمی نہیں ہے۔ مختصر یہ کہ ہمدردی (سادہ یا انفعالی ہو یا پیچیدہ فعلی ہمدردی) اور جذبہ نازک اصلاً اختلاف رکھتے ہیں۔

اگر بہر کیف تعلق فعلی ہمدردی کا درمیان کیسے ہی دو شخصوں کے جن کا ساتھ ہوگیا ہے قائم ہوجائے تو کچھ وجدان الفت کا یقیناً دونوں میں پیدا ہوجائیگا۔ اگر دونوں جذبۂ نازک کی کچھ بھی صلاحیت رکھتے ہیں اور ماسوا ماں باپ کی محبت کے فعلی ہمدردی یقینی بنیاد محبت کی ہے اور لازمی خاصہ کامل تسکین بخش الفت کا ہے۔

اب ہم کو یہ دریافت کرنا ہے ہم کیوں ایسی تسکین کے جویا ہوتے ہیں اور محض اس واقعہ سے تسکین پاتے ہیں کہ ایک اور شخص جذبہ میں ہمارا شریک ہے؟ اگر جذبات مسرت بخش ہوں تو فی الجملہ توضیح اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ جب دوسرا شخص ہمارے جذبہ میں شریک ہے تو ہمارے جذبہ میں ایک شدت پیدا ہوتی ہے کیونکہ ابتدائی ہمدردی میں ایک اساسی تاثیر و تاثر ہوتا ہے اور یہ تاثیر و تاثر ہماری خوشی اور ہماری شادمانی کو بہت شدید کردیتا ہے لیکن اگر جذبہ میں شرکت ہو تو پر درد جذبہ بھی شدید ہوجاتا ہے مثل غضب انتقام خوف رحم اور غمگین جذبہ کے۔ تاہم ان صورتوں میں بھی ہماری خواہش یہ ہوتی ہے کہ دوسرے ہمارے جذبہ کے شریک ہوں اور جب دوسرے ایسے ہوتے ہیں تو ہم کو تشفی ہوتی ہے۔

لہذا کچھ اور توضیح فعلی ہمدردی کی مطلوب ہے اور اسکے حاصل کرنے کیلیے

میرے نزدیک ہم کو چاہیئے کہ اجتماعی جبلت کی طرف رجوع کریں۔ اسکی تحریک جو سب سے عمدہ معاشرتی جبلت ہے پہچانی ہوئی صفت کا کوئی اور جذبہ اسکے ہمراہ نہیں پایا جاتا جسکی صفت پہچانی ہوئی ہو جیسے کہ ہم دیکھ چکے ہیں۔ کہ سادہ ترین حالتوں میں ایک بےچینی سی ہوتی ہے جبکہ گلہ کی کوئی فرد اپنے ساتھیوں سے چھوٹ جاتی ہے۔ وہ مجبوراً ادھر ادھر بےتابی کے ساتھ پھرتی رہتی ہے جبتک کہ ساتھیوں سے پھر ملجائے جملہ حیوانی اجتماعات میں یہی صورت ہوتی ہے۔ اس حالت میں یہ ضرور ہے کہ بظاہر یہ اجتماعی اقتضا عموماً کسی اور جبلت کیساتھ کام کرتا ہے یعنے کسی اور جبلت کی تحریک جبلت مذکورۂ بالا کو تحریک پہنچائی کرتی ہے۔ خوف کی حالت میں یہ بالکل واضح ہوجاتا ہے۔ اجتماعی حیوان چین سے اور ساتھیوں سے کچھ فاصلہ پر چرتا رہے گا مگر ذرا کھٹکا ہونے پر وہ فوراً دوڑکے اپنے ساتھیوں سے مل جائیگا قبل اسکے کہ جھپٹ اور لپٹ کی نوبت آئے۔ یہی غصہ اور حیرت اور سفری جبلت اور بھوک کی جانچ میں غذا کی تلاش کا اقتضا اور جوڑے کی جستجو میں بھی درست ہے۔ اکثر انواع کے جانور اکثر کم و بیش منتشر رہتے ہیں یا صرف اپنے جوڑے اور بچوں کے ساتھ رہا کرتے ہیں لیکن مذکورہ جبلتو کو تحریک ہوتی ہے تو مجمع کثیر فراہم ہوجاتا ہے۔

پس یہ معلوم ہوتا ہے کہ اجتماعی جبلت سے اور گویا نوعی جبلتوں کی تکمیل ہوتی ہے۔ کامل آشفی ان کے اقتضاؤں کی غیر ممکن معلوم ہوجاتی ہے جبتک کہ مشابہ جذبی حالت میں نوع کی ہر فرد اپنے ساتھیوں سے گھری ہوئی نہو چونکہ انسان یقیناً یہ جبلت موروثی رکھتا ہے ہم اس جبلت میں اس اصل کو دیکھ سکتے ہیں جسکی ضرورت اس امر کی توضیح کیلئے ہے کہ خام ہمدردی کے ردعمل سے یا محض جذبہ کے ہمدردانہ تعین سے فعلی ہمدردی کی تکمیل کیونکر ہوتی ہے۔ جسکی تحقیق باب چہارم میں ہوچکی ہے۔ اجتماعی حیوان کا یہ اندھا دھند اقتضا یعنے یہ خواہش کہ اپنی نوع کے جانوروں کے مجمع میں ہو جب کوئی جذبی حالت طاری ہو ہم انسانوں میں یہ آرزو پیدا کرتی ہے کہ جو لوگ مثل ہمارے ایک ہی جذبہ سے متاثر ہیں وہ ہمارے آس پاس ہوں۔ اور اس میں یہ صلاحیت بھی

کہ ہم کسی خاص شخص سے ہمدردانہ جواب کے طالب ہوں جسکو ہم سمجھ سکتے ہوں کہ ہم اُس شخص میں اس جذبہ کو ابھار سکتے ہیں اور جب اُس شخص کی جانب عادتاً یہ انداز قائم ہوجائے تو اس جذبہ کی تشفی مزید یقین اور تکمیل اور تفصیل کے ساتھ حاصل ہوگی بہ نسبت اسکے کہ عمومیت ہی کی حالت میں باقی رہے۔

ہماری اس تجویز کی حقیقت کہ فعلی ہمدردی کی اصل ایک قدیم جبلت میں ہے جسکی جڑ بہت گہری اور مضبوط ہے اور یہ کہ اقتضا اس جبلت کا شفقت اور تحفظ کے اقتضا سے جدا ہے اسکا ثبوت اشخاص میں اسکے اقتضا کے عظیم اختلاف سے بہم پہنچتا ہے گو کہ حالات زندگی کے یکساں ہوں انہیں ایسے تفاوت ہیں جو شفقت کے اقتضا کے اختلاف کے ساتھ ساتھ نہیں چلتے۔ اکثر اشخاص ایسے ہیں جن میں فعلی ہمدردی بالکل مفقود ہے۔ وہ محض قدر شناسی یا تنفر یا طلب انتقام یا شفقت یا حیرت یا امتنان پر قناعت کرتے ہیں اور اس علم سے انکی تشفی نہیں ہوتی کہ اور لوگ بھی جذبہ میں اُنکے شریک ہیں۔ یہ ضرور نہیں ہے کہ ایسا شخص شفقت یا محبت کے وجدان سے بے بہرہ ہو ممکن ہے کہ وہ اپنے گھر بار پر بہت شفقت رکھتا ہو اور اسکا چال چلن بالکل بے غرضانہ ہو لیکن فطرت نے اُسکو اکیلا پیدا کیا ہے۔ اُسکی اجتماعی جبلت بالکل ہی کمزور ہے اور وہ اپنی خوشی اور رنج کا ذخیرہ اپنے ہی سینہ میں رکھتا ہے۔

اسکے خلاف دوسری جانب جس شخص میں قوی اقتضا فعلی ہمدردی کا موجود ہے اسکو تنہا کوئی لطف نہیں آتا۔ جب وہ ہمدرد جماعت میں ہوتا ہے تو جو چیزیں اس صورت میں اُسکی مسرت کی باعث ہوتی ہیں اُنسے بہت محظوظ ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ وہ فطری حسن کا ولولہ کے ساتھ شیدائی (قدر شناس ہو) لیکن جب سوء اتفاق سے تنہا خوبصورت مناظر میں اسکا گذر ہوتا ہے وہ محظوظ نہیں ہوتا اگر اسکے جذبی شوق میں جب دوسرے بھی شریک ہوتے تو اسکو خالص مسرت ہوتی عالم تنہائی میں ایک نامعلوم دل آزار خواہش اُسکو محسوس ہوگی جس کی

ـه اسی مطلب کو شاعر نے ادا کیا ہے۔

میں وہ نہیں جو کروں سیر بوستاں تنہا ــ ٥ ــ بہشت ہو تو نہ رُخ کیجے باغباں تنہا

۱۲ م

ماہیت کو ممکن ہے کہ وہ بخوبی نہ سمجھتا ہو۔ اسکا امکان ہے کہ وہ اُن مناظر کی خوبیوں کو دیکھ لیتا رہے اور جلد تر وہاں سے گھر کو واپس آئے اور ایک دل آویز بیان ان مناظر کا کسی دوست کے سامنے پیش کرے جسکو وہ سمجھتا ہے کہ کسی درجہ تک اس بیان سے متاثر ہوگا۔ بعض اشخاص جنہیں اس اقتضا نے بہت خصوصیت نہیں پیدا کی ہے اگرچہ اقتضا بجائے خود قوی ہو۔ ایسے اشخاص کی جنکے جذبات تیز اور شگفتہ ہیں تسکین نہیں ہوتی جب تک وہ لوگ جو اُسکے پاس ہیں اُنکے جذبات میں شریک نہوں جس چیز سے وہ متاثر ہوتے ہیں اگر کوئی شخص اس سے متاثر ہو تو ان کو ملال ہوتا ہے بلکہ غصہ بھی آتا ہے۔

اکثر بچوں سے فعلی ہمدردی کے اس رجحان کا اظہار بہت نمایاں ہوتا ہے۔ وہ چاہتے ہیں کہ اُن کے ہر جذبہ میں اور لوگ بھی فوراً شریک ہوں۔ اوہ! آؤ اور دیکھو یہ وہ برابر کہتے رہتے ہیں جب وہ سیر کو جاتے۔ اور ہر چیز جس سے اُن کو حیرت ہوتی ہے یا جو اُن کو پسند ہوتی ہے اوس چیز کو وہ اپنے ساتھی کو بھی دکھاتے ہیں۔ اور اگر اُنکا ساتھی اُن کے ساتھ متاثر نہیں ہوتا یا اُن کی علی الاتصال اِس فرمایش سے اُکتا جاتا ہے اور اُسکے جذب میں اتنی صلاحیت نہیں کہ وہ زیادہ متاثر ہو سکے تو اس اقتضا کی ضرورت اُس بچہ کو آزار پہنچاتی ہے اور وہ خفا ہو جاتا ہے اور غصہ کرتا ہے اور کبھی زار و قطار رونے لگتا ہے۔ دوسری جانب ایک اور بچہ اگرچہ اُسکی تربیت پہلے کے مشابہ ہو مگر بہ نسبت پہلے کے اُس کا یہ اقتضا ضعیف ہو ممکن ہے کہ کسی باغ میں پہنچے اور گھنٹوں اُسکی خوبیوں سے محظوظ ہوتا رہے لیکن اُسکو ہمدردی کا خیال بھی نہو نہ وہ دوسروں کو بلائے کہ اُسکے جذبہ میں شرکت کریں۔

پس فعلی ہمدردی اپنی ہی ذات سے تعلق رکھتی ہے یہ اپنی ہی تسکین کی جویا ہے۔ ایسے لوگ اپنی بیبیوں کو یا جو لوگ اُسکے ساتھ ہوں ہمدردانہ جذبے کے دوامی تقاضے سے تھکا دیتے ہیں۔ اُن کو اسکی پروا نہیں ہوتی کہ وہ اپنے ساتھیوں پر کیسا بار ڈالتے ہیں جو ممکن ہے کہ ہمیشہ ایسی حالت میں نہوں کہ اُسکی ہمدردی کرتے رہیں۔ ایسے لوگ ہمیشہ ہمدردی کے طالب رہتے ہیں اور اسکا معاوضہ کمتر کرتے ہیں۔ ہمدردی خواہ فعلی ہو خواہ انفعالی

اسکی اصل غیر کیلئے نہیں ہوتی جیسا کہ پروفیسر بین اور دوسرے حکیموں کا خیال تھا اور نہ مسٹر سدرلینڈ کی رائے کے موافق یہ بعینہ مادرانہ اقتضا ہے۔ لیکن اگرچہ یہ بذات خود کوئی اقتضا غیر پسندی کا ہے اور نہ کسی معنے سے غیر پسندی کی اصل ہے لیکن نہایت قیمتی ضمیمہ جذبہ نازک کا ہے غیر پسندی کے وجدانیات کی ساخت میں اور معاشرتی مقاصد سے اجتماعی تعاون کی مہیج ہوتی ہے۔ جس شخص میں یہ بالکل نہو یا خصوصیت پیدا کرے (یعنی اسکی ہمدردی کا رُخ صرف ایک شخص یا معدودے چند کے لئے ہو) وہ شخص بہ مشکل لیڈر (پیشرو) ہو سکتا ہے یا جمہور پر اثر ڈال سکتا ہے جو کہ معاشرتی برائیوں کی اصلاح کیلئے جو عوام الناس میں بہ سبب عدم معرفت جو ہر ذاتی یا جمہوری استحقار عیوب یا اور امور جنہیں مجموعی اظہار جذبہ کا ہو ایسا جذبہ جو اجتماعات کی شیرازہ بندی کے لئے درکار ہیں اگرچہ جماعتیں اپنے فوری مقاصد کے حصول میں ناکام ہی کیوں نہوں۔

صرف اسی وقت ایسا ہوتا ہے جب فعلی ہمدردی کی تخصیص ہوتی ہے جبکہ یہ فریقین کی ترکیب میں داخل ہو دونوں جانب باہمی محبت کا وجدان ہو ہر فریق یہ سمجھتا ہو کہ دوسرا اسکی ہمدردی کا طالب ہے اور ہمدردی سے اسکو مزید مسرت حاصل ہوتی ہے اور رنج میں کمی ہوتی ہے اور یہ دوسرے کیلئے بھی چاہتا ہے کہ یہ مقصد حاصل ہو اور جب اس علم سے اسکی تشفی ہوتی ہے کہ وہ ایسے نتائج پیدا کر سکتا ہے۔ صرف اسی وقت ہمدردی اپنے کامل مفہوم سے حاصل ہوتی ہے۔

# باب ہفتم

## شعورِ ذات اور خود خیالی کے وجدان کا نمو

اگر ہم اجتماعات کی حیات کو سمجھنے تو ہم کو چاہیئے کہ پہلے ہم اُس طریقے کو سمجھیں جس سے افراد اجتماعی معاشرت کے سانچے میں ڈھلتے ہیں۔ جس معاشرت میں انکی پیدایش اور نشو و نما ہوتا ہے اور اس سانچے میں ڈھلتے ہیے وہ کسطرح بہ حیثیت ایک معاشرتی وجود کے اجتماع میں اپنا کام کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں۔ یعنے المختصر کس طرح وہ خلقی کردار کے قابل ہو جاتے ہیں۔ خلقی کردار در اصل معاشرتی کردار ہے اگر ہم ان دونوں جملوں کو بطور مترادف الفاظ کے استعمال کریں تو کوئی قابل توجہ اعتراض نہیں ہو سکتا۔ لیکن عام استعمال کی مناسبت سے لفظ "خلقی" کو اعلیٰ درجہ کے معاشرتی کردار کے لئے مخصوص کر دینا چاہیئے صرف انسان ہی اسکی لیاقت رکھتا ہے۔

جبکہ ادنیٰ صورتیں معاشرتی کردار کی فوری نتیجہ جبلت کی برانگیختگی کا ہوتی ہیں۔ جیسے کسی جانور کی ماں مادری جبلت کے اقتضا سے بھوک پیاس زخم یا موت اپنے بچے کے دفاع میں برداشت کرتی ہے۔ صرف اعلیٰ صورتیں معاشرتی کردار کی عموماً اخلاقی سمجھی جاتی ہیں اسی میں داخل ہے۔ جبلی اقتضاءات پر ارادی تصرف رکھنا اور انکی تہذیب۔ ارادہ یا ارادی تصرف ذات کے تصور سے پیدا ہوتا ہے اور وجدان سے یا مرتب نظام سے جذبات اور دواعی کے جو ذات کے قریب مرکوز ہیں۔ لہذا تتبع شعور ذات کی تکمیل کا اور خود خیالی کے وجدان کا ایک ضروری جزو اس ہستعدی کا ہے جو معاشرتی ظہور کے سمجھنے کیلئے درکار ہے۔ اور ان دونوں چیزوں کی یعنے تصور ذات اور خود خیالی کے وجدان کی ایسے قریبی باہمی ارتباط کیساتھ

تکمیل ہوتی ہے کہ اونکا مطالعہ (تتبع) ایک ساتھ ہونا چاہیئے۔ ہم کو معلوم ہوگا کہ یہ تکمیل دراصل ایک معاشرتی طریق عمل ہے۔ یہ طریق عمل موقوف ہے فرد واحد اور منظم اجتماع کے پیچ در پیچ تعامل پر جس سے اُس فرد کا تعلق ہے۔

تقریبًا تمام جانوروں میں کسی درجہ تک یہ صلاحیت ہے کہ وہ اپنے جبلی کردار کو تجربہ کی روشنی میں زیر ہدایت لذت اور الم کے تبدیل کرسکیں اور آدمی کے بچے میں بھی ایسی تعلیم خالص جبلی کردار سے پہلا قدم آگے بڑھانے کیلئے راہنما ہوتی ہے۔ ابتدا میں تمام کوششیں اور حرکتیں آدمی کے بچے یا جانور کے بچے کی اگر انکا ہی محض ہوں براہِ مستقیم کلیتہً جبلی اقتضاؤں پر موقوف ہیں۔ جب کسی ایسی حرکت کا فوری مقصد حاصل ہوتا ہے تو کامیابی کی خوشی اُس قسم کے کام کرنے کے رجحان کو استوار کردیتی ہے بہ نسبت اُس قسم کی شئے معروض یا اس محل کے۔ لیکن اس قسم کی حرکات جو پہلے پہل کسی مقصد خاص سے کیجائیں اور کامیاب نہوں تو درد ناکامی انکا خاتمہ کردیتا ہے لیکن اقتضا باقی رہتا ہے اور حرکات میں کچھ تغیرات کئے جاتے ہیں اور بار بار ایسا ہی کیا جاتا ہے حتیٰ کہ مطلوب حاصل ہو۔ پس کامیابی کی خوشی اخیری قسم حرکت کو استوار کردیتی ہے جس سے کامیابی ہوئی۔ تاکہ جب کبھی وہی اقتضا پیدا ہو تو مطلوب کے حصول کیلئے ویسا ہی عمل پھر کیا جائے نہ کہ کوئی اور عمل۔ چند ہی جانور اعلیٰ درجہ کے طرق تعلیم یا اکتساب تک ترقی کرتے ہیں۔ لیکن آدمی کے بچے میں جب اوسکے استحضار کی قوتیں تکمیل پاتی ہیں جبکہ وہ آزاد تصورات کی صلاحیت پیدا کرتا ہے تو وہ انجام جسکی طرف کوئی جبلت راغب کرتی ہے کم و بیش صفائی کے ساتھ ذہن میں ایک مقصود کی حیثیت سے اُسکا استحضار ہوتا ہے۔ پہلا نتیجہ اس انقلاب کا اس لاشعوری خواہش یا اقتضا کا آرزو کی صورت میں کوشش کا مزید اتصال ہے۔ کیونکہ جب قوت مطلوب کے استحضار کی حاصل ہو جاتی ہے تو صرف توجہ اُس مطلوب سے فورًا ممکن نہیں ہے۔ اگرچہ مختلف اقسام کے غیر متعلق ارتسامات حارج ہوں۔

پھر جب بچے کی عقلی قوتیں اور ترقی کرتی ہیں تو سلسلہ فعلیت کا جھکے

ذریعہ سے کسی اقتضا کا مقصد حاصل ہوتا ہے طولانی ہوجاتا ہے۔ علی الاتصال افعال کا
صدور ہوتا ہے جنمیں سے ہر ایک صرف ایک واسطہ اُس انجام کے حصول کا ہے جس کو
جبلی اقتضا نے پیش کیا ہے۔ ایسے معروضات جو مقصود بالذات نہیں ہیں نہ کوئی
ذاتی دلچسپی رکھتے ہیں حصول مقصود کے لئے بطور واسطوں کے کام میں لائے
جاتے ہیں۔ ان تمام درمیانی فعلیتوں میں اصلی اقتضا بحال خود قائم رہتا ہے
جو کہ قوّتِ محرکہ اس تمام سلسلہ کی ہے۔ جس حد تک افعال اور معروضات جو کام
میں لائے گئے ہیں مقصد کے قریب نہیں لے جاتے اُن پہ التفات نہیں کیا جاتا وہ
اوروں کی جانب رُخ کرتا ہے یہاں تک کہ اُن واسطوں کو پاجاتا ہے جن سے
کامیابی ممکن ہے۔ پھر اسکے بعد وہی موقع دوبارہ آتا ہے تو یہ آخری تواتر افعال کا
جس سے کامیابی ہوئی تھی پھر کام میں لایا جاتا ہے۔

یہ اصول کہ اصلی اقتضا یا طلب اُن تمام فعلیتوں کی قوّتِ محرکہ کو فراہم
کرتی ہے جو کہ واسطے ہیں حصول مقصود کے۔ یہ اصول واسطے سمجھنے ذہنی حیات
اور انسانی کردار کے نہایت ضروری ہے۔ یہ سلسلہ فعلیت کا کوئی جبلی اقتضا
جس کا موید ہو ممکن ہے کہ بہت دراز ہوجائے اور علی الاتصال اُس کی تجدید
ہوتی رہے۔ ممکن ہے کہ یہ حاوی عقلی صورت پیدا کرے ایسے واسطوں کے
غور و فکر کے لئے جن سے مقصود حاصل ہو۔

پیچیدگی خالص جبلی کردار کی اُس طفل میں جو معرض تکمیل میں ہو ایک
واقعی مثال سے خوب بیان ہوسکتی ہے۔ فرض کرو کہ ایک بھوکا بچہ اتفاقاً
کسی الماری میں جو کھلی رہگئی ہے کوئی اچھی کھانے کی چیز پاجائے۔ دوسرے
موقعہ پر جب وہ بھوکا ہوگا اور وہ الماری قریب ہوگی وہ فوراً اُسی سے کھانے
کی چیز کو حاصل کرے گا۔ تجربہ سے اس حد تک مستفید ہونا کسی اور جانور کو
بھی ممکن ہے۔ پھر یہ فرض کرو کہ بچہ بھوکا ہو اور مکان کے کسی حصہ میں ہو الماری
کا تصوّر اور غذا کا الماری میں ہونا اُس کے شعور میں ظہور کرے گا وہ وہیں
جائیگا اور اپنی کوشش کو مکرر کریگا۔ فرض کرو کہ ایک موقع پہ وہ الماری کے
پاس جاتا ہے مگر اُس میں کنڈی لگی ہوئی پاتا ہے جہاں تک اسکی رسائی نہیں ہوسکتی

وہ جاکے ایک تپائی اٹھا لاتا ہے لیکن اب بھی وہ کنڈی تک نہیں پہنچ سکتا۔ شاید اب اوسکی طلب کی مزاحمت اُس کو غصہ میں لائے اور وہ الماری کے پٹ کو زور سے دھکا دے اور اسیطرح دھکا دیتا رہے۔ غصہ کے مقصد کے پورے نہونے سے وہ مایوس ہو جائے اب اسکی کوشش سُست پڑ جاتی ہے اور وہ رونے لگتا ہے۔ لیکن اگر وہ ہوشیار بچہ ہو اور تپائی کو ہٹا کے کرسی گھسیٹ لائے اور کنڈی تک پہنچ کے مطلوب (غذا) کو پا جائے۔ یہ پورا سلسلہ گوناگوں فعلیت کا ایک ہی اصلی اقتضا یعنے بھوک سے قائم رہا حصول مقصود کے واسطے بھی اسی شوق سے تلاش کئے جاتے ہیں جیسے اصلی مقصود یعنے غذا جس سے اصلی اقتضا کی تسکین ہوتی ہے۔ اصلی توانائی بھوک کے اقتضا کی ایسے درمیانی افعال کو پہنچتی ہے جو مقصود کے حصول کے لئے ضروری ہیں جس سے اصلی اقتضا کی تسکین ہوتی ہے۔ اور پھر جب ایسا موقع ہوگا تو بچہ پہلے کرسی کو جس کی ضرورت تھی تلاش کرے گا اور تپائی کی طرف التفات نہ کرے گا۔ کیونکہ کامیابی کی خوشی نے اس رجحان کو استوار کر دیا ہے اور ناکامی کے درد نے اُس رجحان کو فنا کر دیا ہے جو تپائی کی جستجو کے لئے ہوتا کیونکہ تپائی بیکار ٹھہری۔

اب ایک اور پیچیدگی کی تخئیل کرو۔ فرض کرو کہ بچہ ٹھیک اُس وقت جبکہ مطلوبہ غذا لینے ہی کو تھا کوئی سخت مزاج بڑا بوڑھا اُس کو دیکھ لیتا ہے اور سخت تعذیر دینے کے لئے اندھیرے کمرے میں بند کر دیتا ہے یہاں اُس کو ڈر کی آفت برداشت کرنی پڑتی ہے۔ جب پھر وہی موقع آئیگا بھوک کا اقتضا اُس کو مثل سابق کے آمادہ کریگا۔ جب تک وہ دور سے اُسی شخص کی آواز سنتا ہے جس نے اُس کو تعذیر دی تھی۔ اس آواز سے اُسکو اس شخص کا تصور ہوتا ہے اور اس سے خوف کے تصور کو تحریک ہوتی ہے جو تعذیر سے ہوا تھا۔ یا غالباً اس کی صدا براہِ مستقیم خوف کے اقتضا کو تحریک دیتی ہے اس طریق سے جس پر باب دوم میں غور کیا گیا تھا۔ اب احتراز کے اقتضا اور بھوک کے اقتضا میں تنازع واقع ہوتا ہے پہلا غالب آتا ہے دوسرا مغلوب ہو جاتا ہے وہ بھاگ کے چھپ جاتا ہے فوراً خوف برطرف ہو کے پھر اصلی اقتضا بحال ہو جاتا ہے اور مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔

ایسا وحشیانہ تضاد اقتضاؤں کا ذہنی حیات کی ادراکی ہمواری پر طلب سے مخصوص ہے۔ اس سے بھی بلند تر منزل تک پہنچتے ہیں جب دو اقتضا پہلو بہ پہلو قائم رہتے ہیں اور باوجود خوف کے جو ذرا سے کھٹکے پر فرار کے لئے آمادہ رکھتا ہے بچہ چپکے سے اپنے مقصود تک پہنچ جاتا ہے اور ہر طرح کی احتیاط کام میں لاتا ہے کہ کوئی دیکھ نہ لے۔ یا کوئی کھٹکا نہ ہو۔ اس صورت میں دونوں اقتضا ایک ساتھ کام کرتے ہیں اور سلسلۂ عمل میں ہر قدم کی تعیین ہوتی ہے۔ ایک اقتضا تو یہ ہے کہ غذا حاصل ہو دوسرا صرف اُس طریقہ میں تبدیلیاں کرنے کے لئے جس سے مقصود حاصل ہو حالت انفعالی شعور کی اُن افعال کے ساتھ رہتی ہے جنکو دونوں اقتضا بیچ در بیچ ہو کے بشرکت انجام دیتے ہیں یہ محض خواہش غذا کی نہیں ہے اور یہ صرف خوف بھی نہیں ہے نہ دونوں حالتوں) کا ایک دوسرے کے بعد جلد جلد پیدا ہوتا ہے بلکہ ایک ناکامل امتزاج دونو کا ہے جس کے لئے ہمارے پاس کوئی نام نہیں ہے۔

اس قسم کے کردار میں بہت ہی قلیل جزو شعور کا ضمناً شامل ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ بچے کو کوئی تصوّر یا استحضار اپنی ذات کے تعذیر برداشت کرنے کا ہے یا خود تعذیر کا۔ بلاشبہ مہذب جماعتوں میں بھی صنف ادنیٰ کے ایسے اشخاص ہوتے ہیں جنکی تعلیم اور تربیت ناقص رہ گئی ہے۔ جنکے کردار مشکل اس ہمواری کے اوپر جاتے ہیں۔ جیسی کچھ قوت اور اکی تخئیل کی ایسا شخص حاصل کرے وہ محض کسی نہ کسی ابتدائی جبلی اقتضا سے پیدا ہوتی ہے ممکن ہے کہ وہ اپنے مقاصد کے حصول کے لئے کسی قسم کی چالاکی ظاہر کرے اور اُن اقتضاؤں کی خدمت کے لئے بعض عادات کو اکتساب کرے شاید عادتاً وہ اجنبیوں کی موجودگی میں بعض احتیاطوں کو عمل میں لایا کرتا ہو یا جنسے اُسکو خوف ہو اُنسے وحشیانہ حرکات سے پیش آئے۔ اسکو ذمہ داری یا فرائض یا واجبات کا حس نہو اُسکے سامنے شرافت ذات کا کوئی مثالیہ موجود نہو۔ وہ اپنے اور دوسروں کے بارے میں وجدان کا شاتو رکھتا ہے مگر سیرت کے صحیح مفہوم کے اعتبار سے اُسکی کوئی سیرت ہی نہیں ہے نہ اچھی نہ بُری۔ لہذا اُس کو عزم صحیح کی قابلیت ہی نہیں ہے۔ مقابلتہً اس پست ہمواری پر اسکا سمجھنا سہل ہے۔ کہ جبلی اقتضا ابتدائی کمانیاں (محرکات) اُسکی تمام فعلیتوں کی ہیں۔ اور ان فعلیتوں کے اثنا میں جو رنج یا خوشی کا تجربہ ہوتا ہے وہ صرف اس کام آتا ہے

کہ افعال میں تغیر پیدا کرے جن کے دواعی اقتضاؤں سے نکلتے ہیں اور افعال کے تغیر سے ان عادتوں کی شکلیں بدلیں جو اقتضاؤں کی خدمت کے لیئے حاصل کی گئی ہیں۔ ایسی سیرت کو عدیم الاخلاق (نن مارل) کہہ سکتے ہیں۔ اس سیرت بر مثل جانوروں کے کردار کے کوئی اخلاقی حکم نہیں کیا جا سکتا۔

سیرت کی میزان کے دوسرے سرے پر وہ شخص ہے جسکے جملہ افعال یا تو ارادے کے تصرف سے بطور مستقیم پیدا ہوتے ہیں یا عادتوں کے نتائج ہیں جو ثانوی نتیجے ارادی تصرف کے ہیں یا کم از کم سوچ سمجھ کے کوئی شکل پیدا کی ہے۔ کہیں ارادے کے تصرف سے ان کی روک ہوئی کہیں ترغیب دی گئی ہے۔ ہر اقتضا پر فوراً کام کرنا بجائے اسکے کہ ہر مقصد کا ذہن میں تحقق ہو۔ ایسا آدمی اکثر اپنی زبردست خواہشوں کو کم از کم روک سکتا ہے اگرچہ بالکل ضبط نہ کرسکے اور خواہشوں کی ضد میں کام کرتا رہے اس کی کردار محض اقتضاؤں کے تنازع کا نتیجہ نہیں ہوتی جس میں جو اقتضا قوی تر ہو وہ غالب آجائے وہ اکثر اقل[1] مزاحمت کے خط پر عمل نہیں کرتا بلکہ اعظم مزاحمت کے خط پر کار فرما ہوتا ہے۔ جن دواعی سے وہ کام کرتا ہے ممکن ہے کہ وہ اس حیثیت سے کہ فوری تجربے کے واقعات ہیں جیسے حسیات جذبات طلبیات ان میں بہت ہی کم شدت ہو بہ نسبت قوی حسیات جذبات اور مطلوبات کے جنکی شورانگیزی کی مزاحمت پر وہ قدرت رکھتا ہے۔

یہ کیونکر ممکن ہوتا ہے کہ کوئی شخص اعظم مزاحمت کے خط پر عمل کرے ضعیف خواہش کو قوی خواہشوں پر غالب کردے؟ اس قسم کے عمل کی استعداد سے اعلیٰ درجہ کی اخلاقی کردار پیدا ہوتی ہے۔ وہ بظاہر اسباب خارجی کا تابع نہیں ہے۔ اسکا فعل آزاد ارادے کا فعل ہے۔ ایسا آزاد ارادہ وہ گذشتہ شخصی جسمانی حوادث کا تابع نہیں ہے جو اوسکی قوام ذات میں داخل تھے۔ ایسی ہی کردار سے قدرت و اختیار کا مسئلہ اپنی مشکل ترین صورت میں پیدا ہوتا ہے۔

---

[1] یعنے وہ سہل انگاری نہیں کرتا وہ مشکلوں سے نہیں جھجکتا بلکہ مشکلات میں پڑنا بشرطیکہ مقصود اعلیٰ ہو اسکی سیرت ہو گئی ہے ۱۲ م

بچہ کو اثنائے تکمیل میں کردار کی ادنیٰ ترین منزل سے اس اعلیٰ ترین منزل تک گذرنا ہوتا ہے اور ہم کو اس ادنیٰ ترین منزل سے اس اعلیٰ منزل کی پیدایش کے اسباب کا تعقل حاصل کرنا چاہئے۔ قبل اس کے کہ ہم کو جماعتوں کی حیات میں ارادے کی ماہیت اور اس کے شرایط اور اثرات کے سمجھنے کی امید ہو۔ شعور ذات وجدانیات اور سیرت کی تکمیل سے راستہ نکلتا ہے۔ اور اسی وقت میں جب ہم شعور ذات کے نمو کا سراغ لیتے ہیں تاکہ ہم سمجھیں کہ اس قسم کے کردار کے تعین میں یہ تکمیل کیونکر اپنا کام کرتی ہے جس کردار سے اعلیٰ درجے کے منظم اجتماع کی پیچ در پیچ زندگی ممکن ہے۔ کیونکہ ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ذات کے تصور اور خودخیالی کے وجدان اصلاً معاشرتی ماحصل ہیں۔ یہ کہ ان کی تکمیل شخصیتوں کے متواتر شرکت عمل سے یا ذات واحد اور اجتماع کے تعامل سے ہوتی ہے۔ پس اس سبب سے پیچیدہ تصور ذات کا جو اس طرح حاصل ہوتا ہے اس میں ضمناً دائمی اشارہ دوسروں کی جانب یا عموماً اجتماع کیطرف رہتا ہے۔ یہ فی الواقع محض تصور ذات کا نہیں ہے بلکہ ذات مع تعلق دوسری ذاتوں کے۔ یہ اجتماعی پیدایش ذات کے تصور کی اخلاق کی بنیاد میں موجود ہے۔ اور چونکہ اکثر قدیم علمائے خلقیات نے ذات کے تصور کی اصلیت سے غفلت کی اسی لئے ان کو ایک جداگانہ خلقی قوت تسلیم کرنا پڑی یعنے کانشنس (ایمان) یا خلقی جبلت۔

ہم اجمالاً چار ہمواریاں پے در پے منازل کی تمیز کرتے ہیں جن میں سے ہر ایک پر ہر شخص کا عبور ہوتا ہے قبل اس کے کہ وہ اس سے اعلیٰ درجے کی منزل پر فائز ہو سکے۔ وہ یہ ہیں (۱) جبلی کردار کی منزل جس میں صرف لذت و الم سے تغیر ہوتا ہے جن کا تجربہ شخص کو جبلی فعلیتوں کے اثناء میں ہوتا ہے۔ (۲) وہ منزل جن میں جبلی اقتضا کی ترمیم انعام اور تعذیر سے ہوتی ہے جو کم و بیش انتظام کے ساتھ ماحول کی جانب سے عاید ہوتے ہیں (۳) وہ منزل جس میں خصوصیت کے ساتھ معاشرت کی جانب سے ستائش یا نکوہش کی توقع تصرف رکھتی ہے۔ (۴) سب سے اعلیٰ درجہ کی منزل جس میں کردار کی تنظیم و ترتیب مثالیہ کردار (عمدہ ترین کردار) سے ہوتی ہے انسان وہ کام کرتا ہے جو اس کو حق معلوم ہوتا ہے

بلالحاظ تحسین یا ملامت ماحول قریب کے۔

لفظ "ذات" یا "انا" یا "میں" مختلف معنوں سے فلسفیانہ گفتگو میں مستعمل ہے سب سے صاف اور سب سے زیادہ اہم ذات بحیثیت ایک منطقی موضوع کے یا تجربی[1] ذات ہے۔ خلقی کردار یا سیرت کی پیدائش پر غور کرنے کے لئے ہم کو چاہئے کہ صرف تجربی ذات سے کام رکھیں۔ ممکن ہے کہ ہم کو ذات کا تصور بطور ایک جوہری یا استوار نفسی وجود کے ہو یا نفس کا جس کی حالتیں ہماری شعوری حالتیں ہیں۔ یا ہم یہ مانیں کہ ہمارے تعقل اور زبان ہی کی ماہیت سے ہم کو منطق مجبور کرتی ہے کہ ہم ذات کو ایک قطب موضوعی معروض کی اضافت کا سمجھیں یا اسکے بارے میں کلام کریں۔ اُسی کی حد میں ہم اپنے شعوری تجربے کو بیان کر سکتے ہیں یعنے کسی چیز کو جاننا یا کسی شئے سے آگاہ ہونا۔ مگر یہ تصورات اگر مسلم ہوں تو ماحصل فکر و تامل کے ہیں جو نسبتاً مابعد (سن شعور) کے پیدا ہوئے ہیں اگر ہوئے ہوں۔ یہ تصورات شخصی ذہنی تکمیل کے اثناء میں تجربی ذات کے پیچیدہ تصور کی پیدائش کے ایک مدت کے بعد پیدا ہوئے ہیں اُن متعدد تجربات کے علاوہ جن کے لئے چنداں فکر و تامل درکار نہ تھا۔ یہ دوسرے تصورات ذات کے ہمارے موجودہ نقطہ نظر سے اہمیت رکھتے ہیں صرف جس حد تک کہ تجربی ذات سے ماخوذ ہیں اور اُس کے اجزاء ہیں۔ مثلاً اگر کسی شخص کو یقین ہے کہ وہ ایک جوہری نفس ہے جو مع اپنے شعور کے بدن کی خرابی کے بعد باقی رہے گا۔ یہ یقین اُس کے مجموعی ذات کے تصور کا ایک خاصہ ہے جو کہ امکاناً اور اکثر وقوعاً اسکے کردار پر عظیم اثر کرتا ہے۔ لیکن یہ خاصہ صرف معدودے چند اشخاص کی تجربی ذات کا ہے اور دوسروں کی تجربی ذات کا جزو نہیں ہے۔ اور نہ یہ جزو اصل اعلیٰ درجہ کے اخلاق کا ہے جسکی اکثر مثالیں ہمکو معلوم ہیں

[1] تجربی ذات وہ جس کو ہم اپنی ذات تصور کرتے ہیں عام اس سے کہ وہ روح ہو یا جسم یا دونوں کا مجموعہ۔ بلالحاظ فلسفیانہ قیل و قال کے وہ چیز جس کی طرف ہم ضمیر واحد متکلم "میں" یا "مجھکو" یا "میرا" اشارہ کیا کرتے ہیں۔ ہر شخص اپنی ذات کو جانتا ہے اسمیں فلسفہ کی کوئی خصوصیت نہیں ہے مصنف نے ایسی ہی ذات سے بحث کی ہے جس کو ہر شخص جانتا ہے نفس کی فلسفیانہ ماہیت سے بحث نہیں کی ۱۲ مترجم

ہم کو اختصار کے ساتھ تجربی ذات کے تصوّر کی پیدائش کا ایک نقشہ کھینچنا ہے جس حد تک کہ ایسی ذات تمام معتدل المزاج انسانوں میں مشترک ہے اور اس عمل میں ہم خاص طور سے اس طریق عمل کے بیان کی پیروی کریں گے جس کو زمانہ حال میں چند مصنفو نے پورا کیا ہے جنہیں سے پروفیسر بالڈون اور روئس (Ryce) معروف ہیں۔

بچے کا پہلا قدم اس سمت میں یہ ہوتا ہے کہ وہ اشیاء خارجیہ کے مستقل وجود کو جو اسکی ذات سے بے نیاز ہیں تمیز کرتا ہے۔ اس قدم کا کیونکر اکتساب ہوتا ہے اسکی تحقیق کا ہم انتظار نکریں گے بلکہ ہم اس کو ملحوظ رکھینگے کہ یہ جملہ خاصے بچے کے تجربے کے جو اسطرح عالم خارجی کی حقیقت سے جدا نہیں کئے جاتے یا اسکی طرف منسوب نہیں ہوتے وہ اسکی تصور ذات کے لب لباب کے ساتھ باقی رہتے ہیں۔ اسکے بدن کے اجزاء خصوصاً اعضاو جوارح اس طریق عمل میں مخصوص اور اہم کام کرتے ہیں اس سبب سے کہ بعض اوقات وہ اسکے شعور میں عالم خارجی کی اشیاء معلوم ہوتے یعنے "غیر"۔ "انا" سے متعلق مگر بعض اوقات جب ان میں درد یا پہچنی حرارت یا برودت یا عضلی احساسات جاگزیں ہوتے ہیں تو وہ ذات کے اجزائے معلوم ہوتے ہیں۔ پس تصور جسمانی ذات کا ایک بڑے حصہ تک موقوف ہے تکمیل پر تصور اشیاء کے اس حیثیت سے کہ وہ مستقل حقیقتیں عالم خارجی کی ہیں۔ اور تصور ان اشیاء کا پھر پورا ہوتا ہے اس طرح کہ ان میں تصور ذات کا داخل کیا جائے اس حیثیت سے کہ ذات کوشش کا مرکز ہے حرکت کا سبب ہے اور خارجی دباؤ کی مقاومت کرتی ہے۔ اس تخیل کی کوشش مفید ہوگی کہ کس حد تک ذات کی تکمیل ممکن ہے ایک انسان میں جس کی فطری موہوبات باقاعدہ ہیں اگر اسکے لئے یہ ممکن ہوتا کہ وہ ابتدائی پیدائش سے خالص طبعی ماحول میں نشو و نما پاتا یعنے انسانی اور حیوانی دونوں قسم کی مشارکت سے محروم رکھا جاتا۔ یہ معلوم ہوگا کہ ان حالات میں وہ زیادہ سے زیادہ ایک بالکل ابتدائی اور بے اسلوب تصوّر ذات کا پیدا کرتا۔ وہ اپنی ذات کو

---

۱؎ کبھی کبھی اسکو معلوم ہوتا ہے کہ اسکے ہاتھ پاؤں بعینہ اسکی ذات نہیں ہے کیونکہ لولے لنگڑے بھی تو "میں" کہتے ہیں اپنی ذات کو سب سے جدا سمجھتے ہیں ۱۲ م

دوسری طبعی چیزوں سے اُس درد کے سبب سے جو اُس کے اجزاء بدن میں ہوتا تمیز کرسکتا اور اُسکی توجہ اجزاء بدن کیطرف اور اُس سے تعلق خاطر صرف اسی وجہ سے ہوتا ہے کہ وہ درد کے مرکز ہیں۔ ایک رشتہ اتصال یا یکجائی کا احساسات عضوی کے مجموعے سے بہم پہنچتا۔ وہ احساسات جسم کے اندر سے پیدا ہوتے اور اس سے وہ صورت پیدا ہوتی جسکو احساس مشترک کہتے ہیں اس سے زیادہ مالوف اور بنیادی اجزاء تجربی ذات کے ابتدائی جذبے کو انیتھیسیا (Coenaes thesia) مشترک احساس خواہشیں مسرتیں اور تکلیفیں ہوتیں ہیں۔ تنہا شخص کا تصور اپنی ذات کا اس پیچیدگی سے جس کا مذکور ہوا آگے نہ بڑھتا کیونکہ اس سے بڑھی ہوئی تکمیل شعور ذات کی بالکلیہ معاشرتی طریق سے ہوتی ہے۔

ابتداء میں بچہ دونوں قسموں کی اشیاء میں تمیز نہیں کرسکتا وہ دونوں قسم جن سے اُسکی خارجی دنیا بنی ہوئی ہے اُسکی ذات کے ماورا یعنے اشخاص اور غیر ذی روح اشیاء پیدائش کے پہلے مہینہ میں اُسکی توجہ میں اشخاص غالب رہتے ہیں۔ ابتداء میں صرف اسلئے کہ وہ ایسے اشیاء ہیں جو اکثر حرکت کرتے رہتے ہیں اور جن سے آوازیں نکلتی ہیں۔ دوسرے اسوجہ سے کہ وہ اُسکو بھوک اور دوسری تکلیفوں سے نجات دیتے ہیں۔ پس اسکو ان متحرک چیزوں سے تعلق خاطر رہتا ہے وہ اُن کو دیکھتا رہتا ہے وہ اُن کی موجودگی سے آرام پاتا ہے اور اُن کی عدم موجودگی سے دُکھ اٹھاتا ہے اور بہت شروع میں صرف ماں کی آواز اسکو رونے سے باز رکھتی ہے اور اسی سے اُسکو اپنی خواہشوں کے پورے ہونیکی توقع ہوتی ہے۔ بہت ابتداء میں بشرہ کے آثار خصوصًا تبسم کے جو دوسرے شخصوں کے چہروں پر نمایاں ہوتے ہیں اور دوسرے بچوں کے رونے کی صدا اُس میں خالصًا جبلی جوابی عمل کی تحریک پیدا کرتے ہیں اور ویسے ہی آثار اُس کے چہرہ پر نمایاں ہوتے ہیں جو بلاشبہ کسی درجہ تک مخصوص حسیات اور جذبات کے ساتھ ہوتے ہیں اس طرح وہ اپنے ہی تجربے سے دوسروں کے آثار کو سمجھنا سیکھتا ہے وہ اُنکے ساتھ حسیات اور جذبات کو منسوب کرتا ہے جس کا اسکو ذاتی تجربہ ہوتا ہے۔ اسکو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اور چیزیں اُسکی حرکات کی مقاوم ہوتی ہیں مختلف درجوں کے ساتھ اور وہ اسکے اعضا و جوارح کو بعض حرکات پر مجبور کرتی ہیں۔ لہذا وہ ضمنًا اپنے کردار میں جسکا تعلق خارجی دنیا کی چیزوں سے ہے صلاحیتیں حس اور

کوشش کی جذب اور ہمدردانہ جواب کی مان لیتا ہے جن کو وہ بار بار تجربہ کرتا ہے۔ غیر ذی روح چیزیں پہلے پہل اُسی نمونہ کی تصور کیجاتی ہیں جیسے اشخاص۔ اور صرف چند ہی سال میں وہ بتدریج غیر ذی روح اور ذی روح اشخاص اور اشیاء میں تمیز کرنے لگتا ہے۔ اور چیزوں کے تصور سے صفات شخصیہ کو آہستہ آہستہ طرح کرتا رہتا ہے اگرچہ تکمیل کے ساتھ ایسا کبھی نہیں ہوتا یعنے استعداد حس و کوشش کی جن کو وہ اپنی ذات میں پاتا ہے اور چیزوں سے بالکلیہ منفی نہیں کر سکتا اس کا سلوک جامد اشیاء کے ساتھ اس حیثیت سے ہوتا ہے گویا اُن میں اوصاف شخصیہ موجود ہیں اُس سے صاف صاف ظاہر ہوتا ہے کہ تصورات اشیاء کے علی العموم اُس کے ابتدائی تصور ذات سے اس طور سے وابستہ ہیں کہ اُن اشیاء میں حس و حرکت موجود ہے۔ اور یہ رنگ اوس کے تصورات پر چڑھا ہوا ہے۔ یہ کہ اُس کا تصور اپنی ذات کا ایسی ذات جو صلاحیت حس و حرکت کی رکھتی ہے محض جسمانی صورت پذیر نہیں ہے جامد اشیاء کے نمونے پر بلکہ خارجی اشیاء کو اُس نے اپنی ذات پر قیاس کیا ہے۔

جب تفریق اشخاص اور جامد اشیاء کی جاری ہوتی ہے تو اشخاص کے ساتھ بچّے کو زیادہ دلچسپی رہتی ہے کیونکہ خصوصیت کے ساتھ اشخاص ہی اوس کے دُکھ درد خوشی اور لذات اور تسلیات اور سکھ اور چین کے باعث ہوتے رہتے ہیں۔ اسکی توجّہ دواماً انھیں کی طرف جمی رہتی ہے اور بچہ اُن کے کردار کی محاکات شروع کر دیتا ہے اُسے معلوم ہوتا ہے بہت سے اشخاص ایسے کام کرتے ہیں جو اس سے نہیں ہو سکتے جن کو وہ کرنا چاہتا ہے اور اسمیں یہ رجحان پیدا ہوتا ہے کہ وہ بھی وہی کام کرے صرف اُس سبب سے کہ اُنکے افعال اُسکی توجّہ اپنی طرف کھینچ لیتے ہیں اور اس طرح اُس کی بکثرت حرکی قوتوں کے سیلان کو ایک سمت لگا دیتے ہیں۔ لیکن لوگ جو اُسکے آس پاس ہیں اُن کے افعال سے کہیں بڑھی ہوئی اہمیت حسیات اور جذبات کی ہے جو حرکات کو برانگیختہ کرتے ہیں۔ بچّہ بہت جلد کسی حد تک اُن سے کھیلنا سیکھ لیتا ہے اور اس طرح دوسروں کے انداز میں اپنے ساتھ دلچسپی لینا سیکھتا ہے۔ وہ اپنے تجربے اور فہم کو وسعت دیتا ہے دوسروں کے جذبی انداز اور اقتضاءات کو اُن کے افعال کی محاکات[1] سے

[1] یعنے اور لوگ جو کام کرتے ہیں انکو اس سے کیا مزا آتا ہے وہی کام کرکے بچہ بھی اُس لطف کو حاصل کر لیتا ہے۔

اپنے کھیلوں میں سمجھتا ہے ۔ وہ اپنے کو کسی شخصی تعلق کے موقعہ پر رکھتا ہے جس تعلق کو اُس نے مشاہدہ کیا ہے ۔ وہ ماں باپ یا معلم یا بڑے بھائی بہن اور اپنے سے چھوٹے بچے یا کتے یا بلی یا گڑیا کو اپنی جگہ فرض کرتا ہے اور بڑوں کے افعال کی نقل کرتا ہے اور اس طرح اُس کو دوسرے شخصوں کے کردار کے مفہوم کا تحقق ہوتا ہے اور اس طریق سے اُس کے تصورات اپنی ذات کے اور کارکردگی صلاحیتیں اور اُسکے حسیات مع دوسری ذاتوں کے تصورات اور حسیات کے جو اُسکو اسطرح حاصل ہوئے ہیں ساتھ ساتھ نشوونما پاتے ہیں۔ خصوصیتیں دوسروں کی خواہ وہ جسمانی کارکردگی صلاحیتیں ہوں خواہ جذبی اظہارات ہوں پہلے پہل اُسکے لئے کچھ معنے نہ رکھتی تھیں ۔ اب تجربہ سے انکی ترجمانی اپنی ذات کے تعلق سے ہوتی ہے دوبارہ اُن کو وہ پھر دوسری ذاتوں میں مطالعہ کرتا ہے اور اب اُن کے افعال اور اظہارات کا مفہوم بہت جلی اور واضح ہو جاتا ہے ۔

دوسروں کی محاکات اور اُن کے نتائج کا کامل فہم کچھ کھیل ہی پر موقوف نہیں ہے بلکہ روزانہ معاملات میں سنجیدہ تعلقات پر وہ جاری کئے جاتے ہیں جبکہ چھوٹی لڑکیاں پانچ چھ برس کی اپنے سے کم سن بچوں سے باتیں کرتی ہے کھیلتی ہیں اُن کو بہلاتی یا جھڑکتی ہے اسطرح وہ اپنی ماں کی ٹھیک ٹھیک نقل اتارتی ہیں۔

اس طریق سے بچے کا تصور اپنی ذات کا ابتدا ہی میں صرف اپنے بدن یا اپنے بدنی اور ذہنی صلاحیتوں ہی کا نہیں رہتا بلکہ ایک نظام تعلقات کا قائم ہو جاتا ہے مابین اپنی ذات اور دوسری ذاتوں کے انداز۔ دوسرے اشخاص کا اُسکے ساتھ کم وبیش آزادانہ اظہار اُنکی جانب سے بذریعہ ستائش یا ملامت یا شکر گذاری یا غضب یا خوشنودی یا ناخوشنودی کے ہوتا ہے وعلیٰ ہذا القیاس ۔ لہذا چونکہ وہ سرعت کے ساتھ دوسروں کے انداز کا مفہوم سمجھنے لگتا ہے وہ اپنے آپ کو دوامًا دوسروں کے تصورات اور حسیات کی انعکاسی[1] روشنی میں دیکھتا ہے جن تصورات اور حسیات کا وہ خود معروض ہے یہ روشنی اُسکی ذات خاص کے تصور پر رنگ چڑھاتی ہے اور اس تصور کی ساخت

---

[1] وہ یہ سمجھنے لگتا ہے کہ دوسرے اُسکو کیا سمجھتے ہیں وہ اُسکا طالب رہتا ہے کہ دوسروں کی نگاہ میں اچھا معلوم ہو ۱۲ م

اور تشکیل میں خود اُسکا بڑا کام ہے ۔ یعنے اُسکو اپنی ذات کے تصور کا بڑا حصہ دوسرے آس پاس والوں کے تصورات کو جو اُسکے باب میں ہیں قبول کر لینے سے ہم پہنچتا ہے۔ اسکی تمثیل اس کم نصیب بچے سے ملسکتی ہے جو اکثر گھر کا جاتا ہے اور اُس کو کہا جاتا ہے کہ وہ بڑا شریر لڑکا ہے۔ ایسی حالتوں میں معتدل مزاج کا بچہ بہت جلد ان اشارات کو جو بہ تکرار ہوتے رہے ہیں تسلیم کر لیتا ہے اور اپنے آپ کو شریر لڑکا سمجھنے لگتا ہے اور وہ کام کرتا ہے جو اس طرح اسکو سپرد کیا گیا ہے۔ اسیطرح اگر وہ یہ دیکھتا ہے کہ لوگ اُس کو ہوشیار یا قبول صورت سمجھتے ہیں یا کسی اور روشنی میں اپنے کو پاتا ہے تو اپنے آپ کو ویسا ہی سمجھنے لگتا ہے۔ اور اُسکا اپنی ذات کا تصور معاشرتی ماحول کے سانچے میں ڈھل جاتا ہے اور اسکے کردار پر موثر ہوتا ہے۔

پس بچے کا شعور ذات اُس انعکاس سے پرورش پاتا ہے اور اس سانچے میں ڈھلتا ہے جسکو وہ اپنے عزیزوں کے دلوں میں پاتا ہے۔ اسکے بیان کی ضرورت نہیں ہے کہ یہ مقدمہ نہ صرف شخصی ذہنی ذات کے باب میں درست ہے بلکہ جسمانی کے لئے بھی ہر شخص ہم میں سے کچھ تصور کم و بیش صحت کے ساتھ اپنی جسمانی صورت کا دوسروں سے لیتا ہے یہ ایسا طریق ہے کہ مہذب عالم میں آئینہ کے استعمال سے اُسکو بڑی مدد پہنچتی ہے خودنما وہ شخص ہے جو اکثر اوقات اپنے جسمانی تصور یا اپنے ڈیل ڈول چھب تختی کے خیال میں مصروف رہتا ہے۔ یہ کہ دوسروں کی نظر میں وہ کیسا دکھائی دیتا ہے۔ اور اُس کو کبھی ایسا استوار تخمینہ اپنی ذات کا نہیں بہم پہنچتا جس سے وہ اتفاقی شناساؤں کے خیال سے بے پروا ہو جائے۔

اب ہم اس مقام پر ہیں کہ کردار کی دوسری منزل سے تیسری منزل میں عبور ہونے پر غور کریں یہ وہ منزل ہے جس میں کردار کا نظم انعام کی توقع یا تعذیر کے خوف سے ہوتا ہے اس منزل میں موضوع کا انداز کسی اقتضا کے منبط میں اس فقرہ سے ادا ہوتا ہے "مجھکو ایسا کرنا چاہیئے" یا "نکرنا چاہیئے" اس منزل میں محض

---

لہ دیکھو کپلنگ کی کہانی "باوبا سیاہ بھیڑی"۔

لہ ۔ منہ اپنا آئینہ میں نہ تو بار بار دیکھ ۔۔۔ میری طرف بھی تو کبھی اے گلعذار دیکھ

توقع ستایش یا سرزنش کی کردار کی تنظیم کیلئے کافی ہے۔
مقابلہ اور ممانعت جس سے کسی طفل کو اپنے معاشرتی تعلقات میں سامنا کرنا ہوتا ہے شخصیت کی تکمیل میں کچھ کم اہمیت نہیں رکھتے بہ نسبت ہمدردانہ فہم دوسرے اشخاص کے ذہنی حالات کے۔ یہ خصوصیت کے ساتھ طفل کو اپنی ذات کے تصور اور دوسری ذاتوں کے تصور کو پہنچوا دیتے ہیں اور استوار کر دیتے ہیں۔ مثلاً جب طفل کو کسی خاص کام کے کرنے کی آرزو ہو اور اسمیں کوئی شخص مانع ہو مگر اس کو اپنی بہترین کوشش میں ناکامی نہیں ہوتی ایسی زبردست مزاحمت علی الانفصال جاری رہے تو اس سے طفل کو مزاحم کی شخصیت کا کامل تصور اور اسی کے ساتھ اپنے افعال کے معاشرتی مفہوم کا تصور پیدا ہو جاتا ہے۔ اور اس کا ابتدائی تصور قانون کا عمومی مزاحمتوں کی صورت میں جن کی جملہ ارکان معاشرت جو اسکے آس پاس ہیں اسکی تائید کرتے ہیں۔ بچہ ان میں سے ہر سمت میں ایک قدم آگے بڑھتا جاتا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ عموماً قانون کا نفاذ ابتدا میں جسمانی طاقت سے ہو اور بچے میں قانون کا لحاظ جسمانی تعذیر سے تقویت پاتا ہے۔ کیونکہ پہلا قدم خلقی کردار کی جانب ضبط کرنا فوری اقتضا کا ہے۔ اور تعذیر کے خوف سے ایسا تصرف فوری اقتضا پر حاصل ہو سکتا ہے ابتدائی زندگی میں ایک بعید واعی سے یہ صورت پیدا ہوگی بہ نسبت کسی اور صورت کے خوف بڑا مزاحم فعل کا ہے۔ قانون پہلے ایک نوعی صورت مزاحمت کی کسی مخصوص جسمی فعل کے لئے اختیا کرتا ہے۔ اور تعذیر کے ذریعہ سے بچہ کو کسی خاص قسم کے فعل کی ذمہ داری سکھائی جاتی ہے۔ ضابطوں کے شمار اور عمومیت میں وسعت کے پیدا ہونے سے بچے کا ذمہ داری کا حس دوسرے افعال کے لئے ترقی کرتا ہے اور وہ اپنے آپ کو ایک عامل کی حیثیت سے دوسرے عوامل کے ساتھ مربوط تصور کرتا ہے کہ وہ ایک رکن نظام اجتماعی ( معاشرت ) کا ہے اور اس نظام میں اس کا مقام متعین ہے اس طرح وہ فعل صدور کسی فعل کے تصرف اور تامل کا عادی ہو جاتا ہے۔ اس تمام عمل میں بچہ غالباً معاشرتی ارتقا کی تاسیس کو اختصار کے ساتھ دہراتا رہتا ہے جو کہ بظاہر جماعت نے نافذ کئے ہیں یا جماعت کے کسی قوی رکن نے کردار کے ضابطے ہر رکن کے لئے مقرر کئے ہیں۔ وہ ضابطے جو ابتدائی جماعتوں میں

غالباً سخت رسم و رواج نے جنکی ابتدا معلوم نہیں ہے جاری کئے تھے۔ متلون المزاج اشخاص کی مرضی سے انکا نفاذ نہیں ہوا ہے۔

مگر اجتماعی کردار جو ذمہ داری کے حس سے تعذیر کے خوف پر اور ان عادتوں پر جو اجتماع کے اثر سے پیدا ہوئی ہیں مبنی ہے کہ وہ غلامانہ کردار ہے۔ اس کو بمشکل اخلاقی کہہ سکتے ہیں اگرچہ قانون کبھی نہ شکست کئے جائیں اور اوامر اور نواہی کی پابندی کی جائے۔ اور اگرچہ حس ذمہ داری کا جس کی بنا تعذیر کے خوف پر ہے موثر ہو کے قانون کے شکست کو مانع ہو لیکن واقعی بہبود کی ترقی میں اسکا اثر بہت ہی کم ہے۔

کیوں ہمارے کردار پر (پبلک اوپی نین) رائے عامہ کا عظیم اثر ہے؟ کیوں ہم ستایش یا نکوہش اور اپنے بنی نوع کے پسند اور ناپسند کی اس قدر پروا کرنے لگتے ہیں؟ یہ خالص مسئلہ ہے جو ہم کو حل کرنا ہے اگر ہم سمجھنا چاہتے ہوں کہ انسان کس طرح اپنے مقتضیات کو ضبط کرنے لگتے ہیں اس طریق سے کہ پیچ در پیچ منتظم جماعتوں کی حیات ممکن ہو۔ کیونکہ ستایش اور نکوہش بنی نوع کی خصوصاً جس کا اظہار رائے عامہ سے ہوتا ہے خاص اور نہایت موثر تصدیق خلقی کردار کی کافہ انام کے لئے ہے بغیر ان کے چند ہی اشخاص ہم میں سے پابندی قانون کی ہمواری سے اوپر جائیں گے۔ محض اجتناب ایسے افعال سے جن پر تعذیر لازمی ہے اور قوی لحاظ و پاس اجتماعی پسندیدگی اور ناپسندیدگی کا ایک اصلی منزل ترقی کی اخلاق کی بالاتر ہمواری پر ہے۔ یہ سطح اعلیٰ درجہ کی کردار کے تصور کے ساتھ جہت وجوب کی ہے۔

قوت اس پاس و لحاظ کی جو انسانوں کو رائے عامہ کی ہوتی ہے قوت انکی خواہش کی تاکہ پسندیدگی بنی نوع کی حاصل کریں اور ناپسندیدگی سے بچیں جملہ وجوہ معقولیت سے متجاوز ہے۔ اس کی توضیح کامل نہیں ہو سکتی کہ یہ بلحاظ اپنی بہبود کے ہوتی ہے یا اس سے مادی کامیابی حاصل ہوتی ہے یا اس خوشی یا رنج کی توقع سے جو لوگوں کی ستایش یا نکوہش کے احساس سے حاصل ہوگی۔ کیونکہ ہم کو معلوم ہے بعض انسان جو بوجوہ دیگر صاحب ہوش و عقل ہیں وہ ہر قسم کی سہولت اور مسرت کے ایثار پر آمادہ ہیں۔ واقعی زندگی کے جملہ اسباب عیش و راحت حیات میں

ممکن ہیں ترک کر سکتے ہیں کہ وہ اپنے بعد نیک نامی چھوڑ جائیں۔ یعنے اُس حالت میں جبکہ اُن پر لوگوں کی ستائش و نکوہش سے خوشی یا رنج کا کچھ اثر نہ ہوگا یہ آرزو اُن کی کردار پر غالب ہے کہ لوگ ان کو مدتوں تک بہ نیکی یاد کرتے رہیں۔ عظیم قوت تعداد کثیر اشخاص میں دوسروں کی رائے کے اس پاس و لحاظ کے لیئے اور کسی درجہ تک اسکی عمومیت سب سے زیادہ اہم اور مشکل مسئلہ علم نفس کے مسائل سے ہے جس پر اخلاق کی بنا رہے۔ بعض علمائے اخلاق نے اس مسئلہ سے بالکل قطع نظر کی ہے اسکا نتیجہ یہ ہوا کہ انکی اخلاقی بحث فاسد اور حقیقت سے دور ہوگئی۔ شاید یہ مناسب ہے کہ اس قسم کے طریق عمل کی ایک مثال پر غور کیا جائے جس کو بڑے معزز مصنف اخلاق متوفی ڈاکٹر ٹی فولر[1] نے بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:— "کہ انسانی فطرت اپنی معتدل حالت میں اس طرح ساختہ ہے کہ سرزنش کا حس کسی گذشتہ بدکاری پر نظر کرنے سے اُس خوشی پر بہت غالب ہوجاتا ہے جو ہم کو اُس فعل سے حاصل ہوئی ہو۔ ٹھیک اُسی طرح وہ اطمینان جس سے ہم کسی گذشتہ نیک عمل پر نظر کرتے ہیں اُس الم کی بہتر مکافات ہوتی ہے جو اُس کام سے ہوا ہو"۔ مصنف موصوف کہتے ہیں کہ یہ آلام اور مسرتیں جو گذشتہ افعال پر تامل کرنے سے حاصل ہوتی ہیں جملہ آلام اور مسرتوں سے بڑھی ہوئی ہیں۔ اور مصنف موصوف نے تجویز کیا ہے کہ ان کو خلقی مقبولیت سمجھنا چاہئے۔ مصنف مذکور کی رائے کے موافق جملہ خلقی کردار پیدا ہوتے ہیں لذت پسندی کے معقول اور عمدہ تخمینے سے وہ بیان کرتے ہیں کہ سب سے قوی دواعی عمل نیک کا آرزو اس سب سے بڑی لذت کی ہے اور محفوظ رہنا اس سب سے بڑے الم سے۔

یہ خاص مثال اس طرز عمل کی ایک عالم اخلاق نے عنایت کی ہے جس نے قدیم اور مشہور مسئلہ کانشنس (ضمیر یا ایمان) سے تجاوز کیا ہے جو کانشنس کو ایک مخفی اور مرموز قوت قرار دیتے تھے جو حق و باطل کا فرق بتاتی ہے اور ہم کو نیکی کی پیروی پر مجبور کرتی ہے۔ مگر اس مسئلہ کی نفسیاتی حقیقت میں نقصان ہے۔ بلاشبہ

[1] کتاب پراگریسیو مورلیٹی ۱۲—

مذکورۂ بالا بیان ہوا ہے اگر واقعی ہوتا تو عالم خلقیات کو جائز ہوتا کہ وہ اس واقعہ کی معرفت حاصل کرے اور توضیح نفسیاتی پر چھوڑ دے تاکہ اگر ممکن ہو تو وہ ثابت کرے کہ انسان کی فطرت نے یہ قابل لحاظ ساخت حاصل کی۔ لیکن یہ بیان بالکل مشہور واقعات کے خلاف ہے۔ اور تمام اخلاق کو لذت پسندی کے حوالے کردینا انسانی فطرت کی ہتک ہے۔ عمدہ ترین خلقی افعال کی آرزو سے جو گذشتہ پر نظر کرنے سے ایک اطمینانی مسرت ہوتی ہے جاری نہیں ہوتے نہ سرزنش کے الم سے بچنے کے لئے جب کوئی محب وطن ناامیدانہ موت کے لئے آمادہ ہوتا ہے یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ گذشتہ پر اطمینانی نظر کرنے کی لذت کا جویا ہے اور یہ بھی تجویز لغو ہے کہ وہ سرزنش کے خوف سے آمادہ ہوا ہے۔ مستقل اور عمدہ سیرت کے اشخاص جب کسی امر کا عزم بالجزم کرتے ہیں وہ ایسی پیش پا افتادہ لذتوں کی پروا نہیں کرتے نہ آلم ایسے آلام کی پروا ہوتی ہے جو گذشتہ پر نظر کرنے سے ہوگا۔ جبکہ انسانوں کی جماعت کثیر کے تصور اخلاقی کا اگر علم ہو تو وہ ملامت کو آلام سے باسانی محفوظ رہتے ہیں لذت خودپسندیدگی کی ایسے نیک افعال کے لئے جنکا دوسروں کو علم ہو مقابلۃً بہت ہی خفیف ہوتی ہے زیادہ سے زیادہ جو امر مسلم ہوسکتا ہے وہ یہ ہے کہ بعض ضعیف العقل اشخاص میں امیدان عقلی لذتوں اور المون کی کردار کی تنظیم میں شاید کسی حد تک شریک ہو اور اسپر یہ اضافہ ہوسکتا ہے کہ اگر انسانی فطرت کی ایک جدید صنف کے اختراع میں ہم مشورہ دینے کے لئے طلب کئے جائیں تو شاید ہمارا جی چاہے گا کہ ہم یہ سفارش کریں کہ اسکی ساخت اسی طریق سے ہو جسکا ابھی مذکور ہوا ہے صرف یہی سبب کیا کم ہے کہ ایسا انسان عدالت کی خدمت کے لایق ہوگا کیونکہ اس صورت میں ہر فعل حق و باطل اپنی باطنی مکافات انعام یا تعذیر یعنے خوشی یا رنج اپنے ساتھ لئے ہوئے ہوگا جیسا کہ بچوں کے بہلانے والے خلقیات حقیقت سے بے بہرہ یہ کہتے رہے ہیں کہ ایسا[1] ہوتا ہے۔ ایسی ساخت انسانی فطرت کی اس عالم کی

[1] ایسا ہوتا ہے، یعنے اچھے کام کا انعام اور برے کام کی تعذیر اسی عالم میں ملجاتی ہے یہ خیال خام ہے اکثر ظالم اس دنیا میں مدت العمر کامیاب رہتے ہیں اور مظلوم کی داد مرتے دم تک نہیں ملتی

ناقابل تدارک ناانصافی سے محفوظ رکھے گی۔ جو موجودہ فطرت انسانی کی سب سے تاریک اور مہیب ہئیت ہے اور جس کے لئے ہر زمانے میں انسان تدارک کے جویا رہے ہیں تاکہ کوئی نظام انعامات اور تعذیرات کا پیدا کریں جسپر دنیا یا عقبیٰ میں عملدرآمد ہو۔
اس مسئلہ کی مشکل سے بچنے کے لئے ہم اسپر راضی نہیں ہو سکتے کہ بلحاظ معتدل ساخت انسانی فطرت کے ہم کوئی چھوٹا سا مسئلہ خواہ مخواہ تسلیم کریں۔ بلکہ چاہیئے کہ ہم اس کا حل خودخیالی کے وجدان کی تکمیل میں تلاش کریں۔
خودخیالی کے وجدان کی دو خاص قسمیں ہیں جن کو ہم فخر اور خودداری سے تعبیر کرکے ایک دوسرے سے امتیاز کرتے ہیں۔ کوئی ٹھیک خط فاصل ان دونوں کے درمیان نہیں کھینچا جا سکتا بغیر اسکے کہ ہم فخر کو وجدان کی ایک انتہائی صنف سے مخصوص کردیں۔ جو بہت کم پایا جاتا ہے۔ محاورہ عام میں صورتیں اس خودداری کی جو اس صنف کے قریب ہیں عموماً فخر کہی جاتی ہیں۔ فخر بلحاظ اپنے محدود اور صحیح مفہوم کے ایک سادہ تر وجدان ہے بہ نسبت خودداری کے اور اس پر اولاً غور کرنا مفید ہوگا۔
فرض کرو کہ ایک طاقتور بے وقوف حکمراں کے لڑکے کو کامل استعداد فطرت سے عطا ہوئی ہے اور زبردست قوت کے ساتھ وہ جبلی طور سے خودنما واقع ہوا ہے اور اسکے ساتھ ہی مثبت حس ذات (جو فخر کی ایک صورت ہے) وہ بھی موجود ہے یہ بھی فرض کرو کہ اسکی مزاحمت کبھی نہیں ہوئی ہے نہ اس کو کسی نے درست کیا ہے نہ تنقید اسکے افعال کی ہوئی ہے بلکہ وہ بلا مزاحمت نوع پر حکمران ہے۔ ایسے لڑکے کی خودخیالی کا وجدان ضرور ہے کہ فخر کی صورت اختیار کرے جسمیں کبھی تزلزل نہو۔ ایسا فخر جسکی تشفی اسکے ماحول کے انداز سے جن کا شیوہ تعظیم و توقیر و نیازمندی اور شکرگذاری سے ہوتا رہتا ہے۔ وجدان میں اس فخر کے جو میلانات منتظم ہوں گے وہ مثبت حس ذات یا تفوق اور غضب (کیونکہ جب کوئی اسکی تعظیم)

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ اسی لئے ایک اور عالم کی ضرورت ثابت ہے جہاں مکافات ہوگی چنانچہ مرزا غالب فرماتے ہیں:
وائے گر میرا ترا انصاف محشر میں نہو ۔ ۔ ۔ اب تلک تو یہ توقع تھی کہ واں ہو جائیگا۔ ۱۲۔ ھم

اور اظہار اطاعت میں قصور کریگا وہ فوراً غضبناک ہوگا) ممکن ہے کہ وہ صاحب شعور اور ذکی الحس ہو۔ لیکن اس کا باطن اخلاق سے عاری رہیگا اسکا ذاتی علم بہت کم ترقی کریگا۔ اس کو اسکی پروا نہ ہوگی اور لوگ غائبانہ اس کو کیا سمجھتے ہیں اور نہ اس کو اس سے کوئی دلچسپی ہوگی وہ اپنی سیرت اور کردار پر شاذونادر غور کرے گا ایسے شخص کے اخلاق پر جس کی تربیت اس قسم کی ہوئی ہو اگر کوئی شے اخلاق کی اصلاح کے لئے موثر ہو سکتی ہے تو وہ یا مذہب ہے جس سے اس کو اپنے سے زیادہ قوی ہستی کا علم ہوگا وہ ہستی جس کے سامنے وہ جواب دہ ہے یا یہ کہ فطری موہبت نازک وجدان اور اس کے اقتضاء یعنے ایثار کی بہت قوی ہو یا مذہب اور یہ فطری موہبت مل جل کے کارفرما ہوں۔

وہ شخص جس میں خودخیالی کے وجدان کی یہ صورت ہو ممکن نہیں ہے کہ وہ دب سے فروتنی اختیار کرے جس سے صرف اس کے فخر کو صدمہ پہنچ سکتا ہے۔ یعنے اس کی کمزوریوں کا ظاہر ہونا یا کسی اور شخص کی افضلیت کا ثبوت اسکی نسبت حس ذات کی مزاحمت کریگا اور اُسپر اُسکو غصہ آئیگا مگر اس سے نہ اس کو شرم آئیگی نہ وہ انکسار اختیار کرے گا نہ کوئی اور ایسی انفعالی حالت پیدا ہوگی مثل قدرشناسی شکرگزاری یا احترام کے جس میں منفی حس ذات کی شرکت ہو۔ اور ممکن ہے کہ وہ خلقی ستائش اور نکوہش سے بے پروا ہو کیونکہ میلان منفی حس ذات (عاجزی) کا اس کے خودخیالی کے وجدان تک نہیں سمایا ہے۔ اور منفی حس ذات جس سے ہم دوسروں کے انداز کو اپنے بارے میں مشاہدہ کرکے' اُن کی رائے کو قبول کرتے ہیں ایک ضروری شرط ستائش یا نکوہش کے اثر کی ہماری ذات پر ہے۔

اکثر انسانوں میں جن کی اخلاقی تربیت بہت ناقص ہو خودخیالی کے وجدان قریب قریب خالص غرور کی صنف کا ہوتا ہے ایسے لوگ دوسروں کی قدردانی خوش آمد احسان مندی سے بہت ہی خوش ہوتے ہیں لیکن اخلاقی پسندیدگی سے بے پروا ہیں یہ لوگ تحقیر یا تمسخر سے سخت آزردہ ہوتے ہیں لیکن اخلاقی ملامت کا اُن پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اور ہم میں اکثر کے لئے دوسروں کی قدرشناسی اور

---

سلہ سن تو سہی جہاں میں ہے تیرا فسانہ کیا ؛ کہتی ہے تجھ کو خلق خدا غائبانہ کیا
آتش

تحقیر یا استہزا نہایت قوی ہیجیز حس ذات کے لئے ہوتی ہے بہ نسبت توصیف یا ملامت کے اور اس سے بھی زیادہ بہ نسبت پسندیدگی یا ناپسندیدگی کے۔

لیکن خود نمائی کا وجدان ایسے شخص کا جسکی اخلاقی تکمیل باقاعدہ ہو چکی ہے فخر یا غرور سے فرق رکھتی ہے جسمیں میلان منفی حس ذات کا شامل ہے اور اسکے ساتھ ہی مثبت حس ذات بھی وجدان میں ایسی میلان کی موجودگی خودداری اور غرور کو ایک دوسرے سے ممیز کرتی ہے ہم دیکھ چکے ہیں کہ ہماری منفی حس ذات (عاجزی) ایسی شخص کی موجودگی سے ابھرتی ہے جو ہم پر ہماری قوت سے بڑھی ہوئی قوت کا اثر ڈالتا ہے اور اسکا اقتضا یہ ہے کہ ہم ایسے شخص کیجانب انداز اطاعت کا اختیار کریں وہ انداز جو بچے میں جبکہ اسکی عقلی قوت معرض تکمیل میں ہو ایک انداز قبولیت کا تقلید اور تذکر کے لئے ہو جاتا ہے۔ خاص شرط خود نمائی کے وجدان میں اس میلان کے شرکت کرنے کی یہ ہے کہ بچے پر بڑے بوڑھے حکومت کرتے ہوں۔ اولاً یہ حکومت جسمانی توانائی کے ذریعہ سے اپنی قوت کی فوقیت کا ثبوت دیتی ہے اور پھر بذریعہ انعامات اور تعزیرات کے۔ ہر موقع پر جبکہ منفرال شخصی حکومت کا بچہ کو اسکی طاقت سے بڑھی ہوئی طاقت کی آگاہی دیتا ہے جسکے آگے اسکو سر تسلیم خم کرنا چاہیے بچہ کی منفی حیثیت ذات کو ابھار ہوتا ہے۔ اپنی ذات کا شعور اس شخص کے سامنے عادتاً اس جذبہ کے ساتھ لزوم اور ربط پیدا کرتا ہے ہر چند وہ خفیف ہی کیوں نہو اور وہ اس شخص کی جانب اطاعت کے انداز کا عادی ہوتا جاتا ہے۔ اس طرح میلان اس جذبہ کا خودنمائی کے وجدان میں شریک ہو جاتا ہے۔ اسکے بعد جملہ اشخاص بچہ کیلئے دو طبقوں سے ایک میں واقع ہوتے ہیں ایک وہ جو بچے پر اپنی برتر قوت کا اثر ڈالتے ہیں جو منفی حیثیت ذات کے ابھار کے باعث ہوتے ہیں اور جنکی طرف اسکا رُخ اطاعت اور قبولیت کا ہوتا ہے دوسرے طبقہ میں وہ لوگ ہوتے ہیں جنکی موجودگی مثبت حیثیت ذات کو ابھارتی ہے اور جنکی طرف اس کا رخ اپنی خودی کے اظہار اور اپنی خود مختاری کا ہوتا ہے کیونکہ وہ بچے پر اپنی قوت کی برتری کا اثر ڈالنے میں کامیاب نہیں ہوتے۔ جب اسکی قوتیں کامل ہوتی ہیں اور

اسکا علم ترقی کرتا ہے تو وہ لوگ جو پہلے طبقے میں تھے دوسرے طبقہ میں تبدیل ہو جاتے ہیں وہ انکی طاقتوں کی انتہا کو معلوم کر لیتا ہے یا یہ سمجھتا ہے کہ اُسکو انکی طاقتوں کی انتہا معلوم ہو گئی ہے۔ وہ انکے ساتھ تنازع کرنے میں اب نہیں جھجکتا اور جب کبھی وہ ایسے کسی تنازع میں کامیاب ہوتا ہے تو انکی قوت اُسکی منفی حسیت ذات (عاجزی) کے برانگیختہ کرنے میں کام نہیں دیتی اُنکی قوت گھٹنے لگتی ہے یہاں تک کہ بالکل بیکار ہو جاتی ہے۔ جب اس منزل پر پہنچتا ہے تو اسکا رُخ انکی جانب سے پلٹ جاتا ہے۔ اب وہ اپنی خودی کا اظہار کرتا ہے کیونکہ اُنکی موجودگی اسکی مثبت حسیت ذات کو برانگیختہ کرتی ہے۔ اس طریق سے وہ بچہ جسکی استعدادیں اچھی ہوتی ہیں جس میں جبلت اظہار ذات کی قوی ہوتی ہے معاشرت کے زینہ پر ترقی کرتا ہے۔ معاشرت کے دائروں سے جب وہ کسی ایک وسیع تر دائرہ میں داخل ہوتا ہے۔ دائرہ اُسکے ہمجولیوں کا۔ اسکے ہم مکتبوں کا۔ مدرسہ کا۔ ہم پیشہ اشخاص کا وہ دائرہ اولاً اُسکو اپنی برتر قوت سے متاثر کرتا ہے۔ نہ صرف اسلئے کہ ہر دائرہ میں اُسکے سوا اور لوگ شامل ہیں انکی شہرت بڑھی ہوئی ہے بلکہ اسلئے بھی کہ ہر ایک ان میں سے کسی درجہ میں ایک منظم فرد ہے جو مجموعی قوت پر حاکم ہے جسکی ماہیت اور انتہا اس جدید داخل شدہ رکن کو اولاً معلوم نہ تھی۔ لیکن ہر ایسے دائرہ میں وہ بہت جلد اپنی ہمواری کو معلوم کر لیتا وہ انکو بھی سمجھ لیتا ہے جنکی اُسکو اطاعت کرنا ہوگی اور وہ بھی جنکے سامنے وہ اپنی خودی کا اظہار کریگا<sup></sup> مثلاً جب وہ کسی بڑے مکتب میں داخل ہوتا ہے تو وہ چھٹی جماعت کے لڑکوں کو مثل اپنے خداوند کے سمجھتا ہے جنکی ذرا سی بات چھوٹے لڑکوں کے لئے حکم ناطق رکھتی ہے اور وہ لڑکے بھی جو ابھی بہت ہی قریب زمانے سے مکتب میں داخل ہوئے ہیں ابتدا میں نئے لڑکے کی منفی حسیت ذات (عجز) کو اُبھار دیں گے اسلئے کہ وہ ایسے اُمور سے واقف ہو چکے ہیں جنسے یہ ابھی نابلد ہے اور انکی شرکت مجموعی اجتماعی قوت میں یقین اور قیام کے مرتبہ پر ہے۔ پھر جب وہ خود چھٹی جماعت میں

ؔ یعنے اپنے مافوق اور ماتحت مرتبوں کو سمجھ لیگا۔ ۱۲ مترجم

پہنچتا ہے یا شاید اسکول کا کپتان ہو جاتا ہے تو انفعالی متابعت کا انداز بالکل پلٹ جاتا ہے۔ جب وہ کالج میں داخل ہوتا ہے تو وہی عمل پھر شروع ہوتا ہے چوتھے سال کے طلبہ مع اپنی ٹوپی اور پوشاک کے جس میں تعلیمی امتیاز ہے اب اسکے خداوند ہیں حتی کہ رفیق مدرسہ بھی اسکی تخیل پر موثر ہوتا ہے۔ لیکن جب وہ چوتھے سال کو تمام کر چکے گا۔ جب اسکولوں میں اور کھیل کے میدانوں میں کامیابی حاصل کئے ہوئے ہوگا تو کالج کی معاشرت کی جانب اسکا انداز بالکل بدلا ہوا ہوگا۔ اب وہ رفقا پر فی الجملہ توجہ کرتا ہے اور مبتدیوں کے ساتھ اپنے تحقیری انداز کو چھپا نہ سکے گا اور اب وہ اشخاص بہت ہی کم رہگئے ہیں جو اسکی منفی حسیت ذات ( انکسار ) کے موجب ہوں گے۔ شاید امتیازی اور شہرہ آفاق طلبہ اسکو چھپا سکیں باقی سب کو تو وہ خوب جانتا بوجھتا ہے اُسکے مبلغ علم و قوت کا اُسکو ٹھیک اندازہ ہے اب ان سب کو اُسنے اُس درجہ میں ڈال دیا ہے جو اُسپر غالب نہیں آسکتے اور اُن سب کے آگے اُسکا سر بلند ہے۔ اور اس حیثیت کو لیتا ہوا وہ اس عظیم عالم کو جاتا ہے۔ پھر وہی عمل[1] ہوگا اور اسکی موجودہ حیثیت اُسکو اُس مرتبہ تک پہنچا دیگی جہاں تک کی استعداد اُسمیں ہے۔

لیکن اگر ایک بار تعزیر اور انعام دینے والی حکومت منفی حسیت ذات ( عجز ) کو بیدار کر دیتی ہے اور خود خیالی کے وجدان میں اُسکی شرکت ہو جاتی ہے تو وہ جذبہ فوراً پیدا ہو جاتا ہے اور ایک قوت[2] موجود ہے جو ہر شخص کے عقب میں اجتماعی عظمت کیساتھ نمایاں رہتی ہے۔ یعنے مجموعی قوت اجتماع کی۔ جو کہ

[1] پروفیسر بالڈون نے اس طریق عمل کی خوب تصریح کی ہے اگرچہ معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے دو جبلتوں کی معرفت نہیں حاصل کی ہے جو اُس رائے کے موافق جسکو یہاں اختیار کیا ہے سب سے ضروری اجزا ر موثر ہیں دیکھو "اجتماعی اور اخلاقی مفاہیم ذہنی تکمیل میں" حصہ اول باب اول ۱۲

[2] میں یہاں مذہبی مفاہیم کو محسوب نہیں کرتا جو اکثر بلکہ تقریباً جملہ اشخاص کی خود خیالی کے وجدان کی تکمیل میں بہت کام کرتے ہیں اسلئے نہیں کہ اونمیں اجتماعی اہمیت نہیں ہے بلکہ اس سبب سے کہ جو اصول اسمیں شامل ہیں درحقیقت اُن اصول کے مشابہ ہیں جنکا بیان اس مقام میں ہوا ہے ۱۲

بسبب اپنی غیر محدود وسعت کے سب سے زیادہ اس جذبے اور اُسکے انداز کے بیدار کرنے کے لئے مناسب ہے۔ بچہ بتدریج اپنا مقام کسی اجتماع کے رکن کی حیثیت سے سمجھنے لگتا ہے وہ سمجھتا ہے کہ اُسکا دائرہ اور شناساؤں کے دائرہ سے غیر محدود وسعت اور قوت رکھتا ہے۔ وہ ایسا اجتماع ہے جو اپنی مجموعی آواز اور ناقابل مزاحمت قوت سے انعام اور تعزیر ستایش اور نکوہش تقسیم کرتا ہے اور مسلمہ جمہور ضابطوں سے پسندیدگی اور ناپسندیدگی کی صورتیں نکالتا ہے۔ یہ مجموعی آواز خودخیالی کے وجدان سے مرافعہ کرتی ہے (یا اثر ڈالتی ہے) وہ ہمارے انکسار یا افتخار کی موجب ہوتی ہے وہ ہم کو منفعل یا مطمئن کرتی ہے اور اسکا اثر بچپن کی شخصی حکومتوں سے بڑھا ہوا ہوتا ہے یہ قوت شخصی حکومتوں کا رفتہ رفتہ استیصال کردیتی ہے۔ اور جب کوئی شخص ہم پر معقول وجوہ سے اخلاقی پسندیدگی یا ناپسندیدگی کا حکم لگاتا ہے تو اُس شخص کے ہاتھ میں یہ قوت موجود ہے اگرچہ وہ شخص شخصیت کے اعتبار سے ادون مرتبے پر ہو مگر اسکے اظہارات ممکن ہے کہ ہم پر بہت موثر ہوں کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ اُسکا اخلاقی حکم اجتماع کی آواز ہے جو کہ حاکم علی الاطلاق ہے۔

عمل مستقل اختیار کا نتیجے پر اُسکی خودسری کے وجدان کا مانع ہوتا ہے ایسی خودسری جو غرور کی صورت اختیار کرتی ہے ٹھیک مفہوم کے اعتبار سے ایسا غرور جو اپنے سے بالاتر کسی کو نہیں سمجھنے دیتا جو شرم کو نہیں جانتا اور خلقی پسند اور ناپسند کی اُسکو کچھ پروا نہیں ہوتی یہ حکومت خودسری کے وجدان کو خودداری کی صورت بخشتا ہے جسمیں فروتنی کی قابلیت ہے منفی حیثیت ذات کا وہ انداز جو قبولیت اور تقلید کی استعداد رکھتا ہے۔ اور جب ایسا ہو تو وہ شخص جو معرض تکمیل میں ہے مثال اور ہدایت سے نصیحت اور تنبیہ کے قبول کرنے خلقی پسند اور ناپسند سے مستفید ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

کیا خودسری کے وجدان میں منفی حیثیت ذات (مجبوری کے خیال) کی شرکت جمہور کی رائے کے پاس ہنی نوع کی ستایش یا نکوہش کے لحاظ کی قوت کی توجیہ کے لئے کافی ہے! میں سمجھتا ہوں کہ مزید توضیح کی ضرورت ہے۔ کیونکہ ہم بہ مشکل تسلیم کرسکتے ہیں کہ یہ دو جبلتیں خودنمائی اور فرماں برداری کی جو بہ ترتیب

ہم کو مجبور کرتے ہیں کہ ہم اپنے بارے میں ہم جنسوں کی آگاہی کے جویا ہوں یا انکی نگاہوں سے چھپیں کیا یہی ہم کو انکی پسندیدگی کا جویا اور ناپسندیدگی سے بچنے کی ترغیب بھی دیتے ہیں۔ اسپر خاصی بحث ہو سکتی ہے کہ مثبت حسیت ذات (خودسری) صرف یہ چاہتی ہے کہ دوسرے ہماری طرف متوجہ ہوں اسمیں کوئی مضائقہ نہیں کہ ماہیئت اس توجہ کی کیا ہو۔ اسکی تسلی صرف اسی پر موقوف ہے کہ دوسرے ہماری ذات پر نظر رکھتے ہوں انسانی کردار میں بہت کچھ ایسا مادہ ہے جو اس رائے کی تائید کرتا ہے۔ مثلاً ایک کثیر تعداد انسانوں کی ہے جو بدنامی کے جویا ہوتے ہیں (بدنام اگر ہوں گے تو کیا نام نہ ہوگا) بعض تو محض اسلئے کہ ایسی شہرت حاصل کرنے کیلئے جرم کا ارتکاب بھی کرتے ہیں بعض اپنا لباس ایسا بناتے ہیں کہ لوگ دیکھیں کون ایسا کم سمجھ ہوگا جو یہ سمجھے کہ یہ صرف اسلئے کیا جاتا ہے کہ اور لوگ پسند کریں اکثر اشخاص اپنا نام اخبار میں یا کسی نہ کسی طرح چھپا ہوا دیکھنے کے مشتاق ہوتے ہیں اور اس سے اُن کو بڑی تسلی ہوتی ہے۔ ہم کو یہ سوال کرنا ہے کہ آیا اس قسم کے واقعات عملت کے فاسد انقلاب پر دلالت کرتے ہیں یا یہ ماحصل ابتدائی اور طبعی طرز عمل کا ہے؟ اسکا فیصلہ آسان نہیں ہے لیکن اس قدر صاف ظاہر ہے کہ اگر دوسروں کی توجہ قدر شناسی کے ساتھ ہو تو اطمینان مزید حاصل ہوتا ہے ایسی توجہ جس میں ہماری فوقیت کا اقرار کسی نہ کسی طور سے نکلتا ہو۔ شاید ہم حقیقت کے قریب تر پہنچ جاتے ہیں اگر ہم یہ کہیں کہ ابتدائے حال میں مثبت حس ذات (اختیار) کا اقتضا اس سے تسلی پاتا ہے کہ دوسروں کا انداز ہماری جانب منفی حسیت ذات کا یعنے عاجزانہ ہو وہ انداز انسانوں کا جو ایسے شخص کے روبرو ہو جس کو وہ اپنے سے افضل جانتے ہیں۔ اگر اس کو بھی تسلیم کریں تو بھی کچھ اور توضیح چاہئے اسکی کیا وجہ ہے کہ ہم دوسروں کی ستائش یا پسند کا اس قدر پاس کرتے ہیں بس ہماری ذات پر اثر ستائش اور پسندیدگی کا پیچیدہ ہے۔ وہ محض قدر شناسی کو صرف اس لئے نہیں پسند کرتے کہ وہ مثبت حس ذات (مختار ہونے) کی تسلی کا باعث ہوتی ہے بلکہ جس حد تک کہ ستائش ستائش کے اعتبار سے قبول کی جاتی ہے اس میں ستائش کرنے والے کی افضلیت کا مفہوم مضمر ہے اور ہم گویا اس کے تابع ہیں۔ عموماً بڑے آدمی کا

توقیر اور قدر اگر بے غرض ہو تو اس میں کوئی گستاخی نہیں ہے اور وہ اس سے خوش ہوگا البتہ اگر کوئی شخص کسی علم یا فن میں کسی سے کم ہو اور وہ اپنے سے افضل کی مدح کرے تو وہ درحقیقت شوخی سمجھی جائیگی اور وہ ایسے شخص کی تعریف سے ناخوش ہوگا خوش نہ ہوگا۔ یہ اس کا منصب ہے کہ اگر وہ کسی کو پسند کرے تو اسکی تعریف کرے۔ بات یہ ہے چونکہ کسی کی تعریف کو ہمارا قبول کرنا یہ مفہوم رکھتا ہے کہ معرف ہم سے افضل ہے ایسی تعریف ہماری کمتری کو نمایاں کرتی ہے لیکن جو شخص ہم سے افضل ہو وہ ہماری تعریف کرے تو وہ افضل ہماری قابلیت کا اعتراف کرتا ہے لہٰذا اس کی تعریف سے ہم کو افتخار حاصل ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر تعریف سے وہ حالت انفعالی پیدا ہوتی ہے جس میں دو جبلتوں کے اقتضا اور جذبے ناکامل طریقہ سے مرکب ہیں لیکن یہ ایسا انفعال ہے جو بہت ہی خوش آیند ہے کیونکہ دونوں اقتضا حصول اطمینان کے باعث ہوتے۔ اور خلقی پسندیدگی جس میں جمہور کا فرمان ہمارے باب میں شامل ہے اسی طرح کے پیچ درپیچ اطمینان[1] کو ابھارتی ہے۔

الزام اور ناپسندیدگی بھی اسی کے مشابہ پیچیدہ اثر کی قابلیت رکھتے ہیں وہ خودنمائی کے اقتضا کو روکتے ہیں اور اطاعت کے اقتضا کو نمایاں کرتے ہیں اور جو حالت اس طرح پیدا ہوتی ہے اوسکی ترتیب ایسے اثرات کے موافق ہوتی ہے جو سب پر غالب ہوتے ہیں۔ خفگی کے وجدان سے جس میں منفی حس ذات (مجبوری) کی کمی ہو۔ رنگ رنگ کے انفعال یا حجاب کے ذریعے سے پشیمانی کی حالت پیدا ہوتی ہے جس کا خاص عنصر منفی حس ذات (عجز) ہے یہ ایک خاص قسم کی خوشگواری کو اخذ کرتی ہے۔ اگر فائق قوت کی متابعت کامل ہو اور جو ہم کو چشم نمائی کرتی ہو یہی خوشگواری اقتضاء متابعت کے اطمینان کے باعث سے ہوتی ہے۔

ان دو میلانوں کی تنظیم سے جو خودسری کے وجدان میں داخل ہیں خلقی جذبوں کے اس سلسلہ کی قابلیت پیدا ہوتی ہے لیکن ابھی ایک اور امر کی ضرورت ہے جس سے ستایش یا سرزنش کے کامل اثرات کی توضیح ہو یا محض ستایش یا سرزنش کی

---

[1] یعنے یہ اطمینان بھی ایک مجموعی اور کلی حیثیت رکھتا ہے ۱۲ م

توقع کی۔ ہم فرض کر سکتے ہیں اور میرا یہ خیال ہے کہ ہم مشاہدہ بھی کر سکتے ہیں ایسے اشخاص ہوتے ہیں جنھیں یہ وجدان بہت قوی ہوتا ہے جو دوسروں کی رائے سے بہت متاثر ہوتے ہیں پھر بھی انکے چال چلن پر اس وجدان کا پورا اثر نہیں ہوتا کیونکہ ایسے اشخاص ستائش کے استفادہ پر قناعت کرتے ہیں کہ وہ فخر کی مسرت کے اور سرزنش سے اگر توبہ کی توفیق ہو تو اس کمتر مسرت کے بین بین رہا کریں۔ گویا وہ ان دونوں سرتوں کے درمیان جھولتے رہتے ہیں۔

تاکہ ملامت اور ناپسندیدگی کی مزاحمت کا پورا اثر ہو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک جزو موثر یا چند ایسے ہی اجزا اس عمل کے تاثیر کریں تاکہ وجدان میں خلقی صفات پیدا ہوں۔ ایک جز بچپن کے اوائل میں تعزیر کا اثر ہے۔ ہم میں سے اکثر کے لیے تعزیر یا تعزیر کا خوف ضروری ہے تاکہ جبلی اقتضاؤں کے تصرف کا آغاز ہو اور کام کرنے سے پہلے تامل کی عادت پیدا ہو۔ سلسلہ انقباض ہوتا ہے [illegible] تعزیر کی دھمکی سے بدل جاتی ہے پھر ڈانٹ ڈپٹ گھڑکی جھڑکی یا غصہ کے الفاظ ملامت کے ساتھ ناخوشی ناپسندیدگی یہ سب [illegible] بتدریج ایک دوسرے سے نرم ہوتے جاتے ہیں لیکن ان سب کی تاثیر اس حقیقت پر موقوف ہے کہ ان میں ابتدائی تعزیر کی باقی ہے اور ان میں جو تاثیر ہے وہ اسی سے ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ان سے کچھ نہ کچھ خوف پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ ابتدائی تعزیرات کے باعث سے میلان خوف کا خودسری کے وجدان میں شریک ہو گیا ہے اور ہم کو معلوم ہے کہ خوف کام میں سخت حارج ہوتا ہے جبکہ خوف ایک بار وجدان میں شریک ہو گیا تو مستعدی کے ساتھ ہمارے جذبی انداز میں داخل ہو کے اپنی رنگ آمیزی کرتا ہے اس انداز کا رخ حکومت کی طرف ہوتا ہے کسی صورت میں ہم اس کو پائیں اس میں صلاحیت دہشت اور احترام کی ہمارے ذاتی تعلقات میں پیدا ہوتی ہے اور یہ ایک خاص شرط خلقی ناپسندیدگی کے موثر ہونے کی ہے اس حیثیت سے کہ وہ چال چلن کو منتظم کرتی ہے۔

---

ایسا یہ خلاف قاعدہ معلوم ہوتا ہے کہ خوف خودسری کے وجدان میں داخل ہو مگر ہم کو یاد رکھنا چاہیے کہ موضوع اس وجدان کا محض ذات نہیں ہے بلکہ ذات دوسروں کے تعلقات کے ساتھ ہے ۱۲ مم

یہ بھی ممکن ہے کہ ستائش اور پسند چھوٹے چھوٹے انعاموں کے لزوم کسیقدر
خوف جس کا اثر ہماری ذات پر ہے اُس لزوم کی جہت سے ہو جو اُسکو ادنیٰ درجے کے انعامات
کے ساتھ پیدا ہو چکا ہے بچہ کی تعلیم کے اثنا میں رفتہ رفتہ صرف ستائش یا پسند اگلے انعامات
کی قائم مقام ہوگئی ہے۔

ایک اور چیز موثر ہے جو مختلف درجوں سے مختلف اشخاص پر عمل کرتا ہے جبکہ
ستائش اور نکوہش کا خیال تکمیل حاصل کرتا ہے وہ خلقی پسندیدگی اور ناپسندیدگی سے بہت متاثر ہو جاتا
یہ وہی جزو موثر ہے جسکو ہم نے فعلی ہمدردی سے تعبیر کیا ہے وہ رجحان جو دوسروں کے ساتھ ہمارے جذبات کی شرکت کا
جویا ہے جسکی اصل ابتدائی انفعالی ہمدردی اور اجتماعی جبلت میں ہے ایسا شخص جس میں
یہ رجحان قوی ہو وہ تنہائی میں اپنے متعدد انفعالی تجربات کی برداشت کے ناقابل
ہوتا ہے۔ اسکی مسرتیں ہیچ اور اسکے رنج دو چند ہو جاتے ہیں جب تک دوسرے اسکے
رنج و راحت میں شریک نہوں۔ اسکا غصہ یا اسکی خلقی تحقیر اسکا انتقامی جذبہ اسکا
ترحم اسکا فخر اسکی قدرشناسی جب تک اسی کے دل میں رہیں تادیر قائم نہیں رہ سکتے
رنج آمیز آرزو ہمدردی کی پیدا ہو جاتی ہے۔ فعلی ہمدردی اسکو مجبور کرتی ہے نہ صرف اس
جستجو کے لئے کہ دوسروں کے حسیات اور جذبات اسکے جذبات کے ساتھ تالیف پیدا
کریں بلکہ اسلئے بھی (ہر چند یہ اکثر ناممکن ہوتا ہے) کہ اپنے جذبات اُن کے جذبات کے
ساتھ مولف ہو جائیں اسلئے اسکی تسلی ایسی کردار سے نہیں ہوتی جو اسکے آس پاس کے
لوگوں کی ناخوشی کی باعث ہو اوسکی تسلی ایسے کردار سے ہوتی ہے جو اُن کو خوش کرے
اس صورت میں بھی جبکہ یہ کردار اسکے مذاق کے خلاف طبیعت کے منافی یا تکلیف دہ
ہو۔ اسکو اپنے ساتھیوں کی ستائش سے یہ شہادت ملتی ہے کہ اسکے جذبات میں وہ شریک
ہیں اور انکی نکوہش یا ناپسندیدگی سے اسکو یہ تکلیف وہ ایسا۔ معلوم ہوتا ہے کہ کوئی اسکا
شریک حال نہیں ہے۔ اکثر بچوں کو اس تنہائی کا حس کہ اسکے حسیات اور جذبات میں
کوئی اسکے ساتھ نہیں ہے نہایت رنج وہ نعزبر ہو جاتا ہے۔ اور خلقی ناپسندیدگی اگرچہ
باقاعدہ طریقے سے اسکا اظہار نہوا ہو بہت جلد یہ حس تنہائی کا پیدا کر دیتی ہے در آنحالیکہ
اخلاقی پسندیدگی فعلی ہمدردی کے اقتضا کو تسلی دیتی ہے اور اُن کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ
اسکے ساتھی اسکے شریک حال ہیں۔ اور جس قدر انکی معاشرت کا حلقہ وسیع ہوتا جاتا

اسی قدر پسند اور ناپسند ہر وسیع تر حلقہ کی اُنکے فخر کی لذت کو زیادہ کرتی ہے اور اُن کی شرم زیادہ وسیع ہو جاتی ہے فلہذا فعلی ہمدردی کے اقتضا کے باعث سے نہایت شوق کے ساتھ اسکی تمنا کی جاتی ہے یا اُس سے اجتناب کیا جاتا ہے۔

دو اصول جو ہم نے یہاں بیان کئے ہیں ایک تو یہ ہے کہ اثر حکومت یا قوت کا جسکا استعمال ابتدا میں انعام اور تعزیر سے ہوتا ہے اور دوسرا اقتضا فعلی ہمدردی کا حسیت اور جذبہ کی تالیف کے سمت میں بشرکت اپنی نوع کے۔ ان دونوں اصولوں سے میری رائے میں کافی توجیہ خودخیالی کے وجدان میں اخلاقیت کی صفت پیدا ہونے کی ہو جاتی ہے کیونکہ ستائش یا نکوہش بنی نوع کی جانب سے اور خلقی پسندیدگی اور ناپسندیدگی عموماً ہم پر قوی اثر رکھتے ہیں اور ہمارے کردار اور سیرت کے وجدان کو صورت بخشتے ہیں۔ یہ لحاظ بعض اشخاص کو کردار کی بلند ہمواری پر لیجانے کا باعث ہوتا ہے۔ چال چلن کا نظام ایک مثالیہ سے درست ہوتا ہے اور یہی لوگوں کو اس قابل کر دیتا ہے کہ وہ ایک وتیرہ پر عمل پیرا ہوں جسکو وہ حق سمجھتے ہوں اُن کو موجودہ ماحول کی پسند اور ناپسند کی کوئی پروا نہیں ہوتی۔

البتہ اُس نزاکت کے اعتبار سے جس سے اور لوگوں کے انداز کا اپنی جانب لحاظ رکھا جاتا ہے انسانوں میں بڑا فرق ہے۔ یہ فرق کچھ تو قوت عقلی کے فرق پر موقوف ہے لیکن اسکا جزو اعظم خودخیالی کے وجدان کی تکمیل ہے۔ ایسا شخص جس میں اس وجدان کی پوری تکمیل ہوئی ہو وہ دوسروں کے حیات کے آثار کو اپنے باب میں دیکھتا رہیگا اور اُسکے ادراک کی قوت اور ان آثار کی ترجمانی ایسی کامل ہوگی کہ وہ دوسروں کے حیات کی ایسی نازک رنگ آمیزیوں کو مشاہدہ کریگا جن کا اظہار بیان سے ناممکن ہے۔ دوسری طرف وہ شخص ہے جسکی قوت ادراک کند اور جس کا خودخیالی کا وجدان قوی نہیں ہے وہ ناملائم پسند اور درشتی آمیز ناپسندیدگی سے اس وقت متاثر ہوگا جب کھلم کھلا اُسکی بھلائی یا بُرائی کا تذکرہ ہو۔ ان دو شخصوں سے ایک کو بلحاظ ضمیر کے نازک مزاج اور ذکی الحس اور دوسرے کی ضمیر ناقص غبی اور کودن سمجھی جائیگی۔

قبل اسکے کہ ہم اعلیٰ درجے کے کردار پر غور کریں ہم ایسے بعض طریقوں کو

ملاحظہ کریں گے جس میں کردار درحالیکہ اقتضاءات اور جذبات سے منتظم ہونے کی ہمواری پر باقی رہے ایسے اقتضا اور جذبے جن کو معاشرت کے حلقے نے ابھارا ہو خیال غیر کے دواعی سے ان میں پیچیدگی پیدا ہو سکتی ہے کیونکہ ٹھیک اُسی طرح جیسے حیوانی زندگی کی خالص جبلی ہمواری پر ماں باپ کی جبلت ایسے چال چلن کی مقتضی ہوتی ہے جس کی قدر شناسی سے ہم باز نہیں رہ سکتے۔ اسی طرح اس اعلیٰ یا اوسط ہمواری پر بھی ایسا ہی ہوگا اگرچہ طریق عمل میں زیادہ تر نزاکت کا ظہور ہوگا۔

ایسا اس وقت واقع ہوتا جبکہ پسند یا ناپسند دوسروں کی نہ صرف اس لئے کہ وہ ہماری خود خیالی کے وجدان سے رجوع کرکے ہم کو متاثر کرتی ہے بلکہ اسلئے بھی کہ ہم دیکھتے ہیں ستائش سے مسرت حاصل ہوتی ہے اور نکوہش سے رنج ہوتا ہے اس کو بھی جو پسند یا ناپسند کرتا ہے اور ہماری آرزو یہ ہے کہ اُسکو خوش کریں اور اُس کو آزردہ کرنے سے باز رہیں۔ اس داعیہ سے یہ پایا جاتا ہے کہ باہمی التزام الفت کا دونوں فریقوں میں جو اس سے تعلق رکھتے ہیں نشوونما پاچکا ہے۔ لہذا یہ کبھی موثر طریقہ سے انانیت کے دواعی کے مقام پر نہیں آسکتا جنہیں نزاکت مقصود ہے جو خود خیالی کے وجدان سے پیدا ہوتے ہیں! تو بھی خاندانی حلقہ میں یا اس جماعت میں جنہیں موانست ہے یہ بہت ہی موثر تکملہ انانیت کے دواعی کا ہے۔ چال چلن محبت کرنیوالے بچوں کا ابتدائے عمر ہی سے اکثر صورتوں میں بہت کچھ اس داعیہ سے منتظم ہوتا ہے۔ جب وہ ایسا کام کرتے ہیں جسکا حق ہوتا ان کو سکھایا گیا ہے تو وہ اس سے بڑھکے کہ ستائش کی مسرت حاصل کریں یا ملامت سے بچیں یہ چاہتے ہیں کہ جن سے اُن کو الفت ہے وہ خوش ہوں اور اُن کو رنج نہ پہنچے۔ وہ اس خیال سے بہت ہی متاثر ہوتے ہیں۔

یہ ایک قسم کی کردار ہے جسمیں خاص دلفریبی ہے اور اس کا رجحان یہ ہے کہ بہت نازک اور ہمدردانہ سیرت کی تکمیل ہو۔ اگرچہ یہ تنگ خیالی ہے اور یہ داعیہ سیرت کی مستحکم صورتوں تک نہیں لیجاتا اور اس کردار تک جو وسیع اخلاقی اصول پر مبنی ہے۔ اور وہ شخص جسمیں ایسا داعیہ غالب ہے خصوصیت کے ساتھ ایسے لوگوں کی طبیعت کا تابع ہوتا ہے جنسے وہ مانوس ہے۔ چھوٹی لڑکیاں جن کے عزیز

لڑکوں سے زیادہ اس داعیہ پر عمل کرتی ہیں۔ اس داعیہ کے غلبہ کا رجحان فرق نسوانی کی امتیازی خصوصیت ہے ہم یہ توقع کر سکتے ہیں اگر یہ حق ہو جیسا کہ باب سوم میں ثابت کیا گیا ہے کہ خیال غیر (ایثار) کی اصل بالکلیہ مادرانہ جبلت ہے۔

وہ داعیہ جو تعامل سے ایثاری (خیال غیر) اقتضا کے پیدا ہوتا ہے مع اس انانیت کے خیال کے جو ستائش کے حصول یا الزام سے بچنے کے لئے ہو ممکن ہے کہ ایک تیسرا درجہ پیچیدگی کا پیدا کرے داعیۂ انانیت کے اضافہ سے جو ایثار (خیال غیر) کے بعد دوسرا مرتبہ رکھتا ہے۔ جب کوئی بچہ ایسا کام کرتا ہے کہ اسکی ماں اسے پسند کرے اور اس سے خوش ہو تو علاوہ اس تسلی کے جو اس کام کے کرنے سے ہوئی ہے اس نازک اقتضا سے جو ماں کی جانب ہے وہ خوشی جو اسکی خوشی سے بچے کو ہوتی ہے اور زیادہ ہو جاتی ہے جب وہ یہ سمجھتا ہے کہ ماں اس کے چال چلن سے خوش ہوتی ہے اور یہ زیادتی اوسکی ذاتی خوشی کے دو سرچشموں سے ایک یا دونوں رکھتی ہے۔ جنہیں سے ایک سادہ اور دوسرا ملتف ہے۔ ممکن ہے کہ یہ ابتدائی ہمدردانہ جوابی عمل کے طریق سے جسکے ذریعہ سے دوسرے کا اظہار کسی حسیت یا جذبہ کا وہی حسیت یا جذبہ مشاہدہ[1] کرنے والے میں پیدا کرتا ہے۔ ایسے اشخاص موجود ہیں جنمیں یہ ابتدائی ہمدردانہ رجحان بہت قوی ہوتا ہے جنکی شفقت ان کے لئے جو اسکے اس پاس ہیں زیادہ تر اسی داعیہ سے پیدا ہوتی ہے۔ وہ اسکی برداشت نہیں کر سکتا کہ فسردہ اور مرجھائے بشرے اسکے نزدیک ہوں کیوں کہ اس سے وہ خود افسردہ ہو جاتا ہے۔ یہ لوگ اس کے آرزومند ہوتے ہیں کہ جو لوگ ان کے گرد وپیش ہوں ان کے بشرے شگفتہ اور خوش خوش ہوں کیونکہ اس سے خود ان کو شگفتگی اور مسرت ہوتی ہے۔ اگر ایسا کوئی شخص ان لوگوں کی بہبود پر اثر رکھتا ہے جو ہمیشہ اس کے گرد وپیش رہتے ہیں۔ اگر مثلاً کسی خاندان کا بزرگ ہو یا بہت سے خادموں کا آقا ہو جو اسکے پاس رہا کرتے ہیں تو اسکا کردار اسکے باب میں شفقانہ اور بھلائی کرنیوالا ہو جائیگا ایک خاص حد تک اس آرزو سے کہ یہ ہمدردانہ

[1] دیکھو باب چہارم ۱۲

مسرت حاصل ہو اور ہمدردانہ رنج سے محفوظ رہے۔

زیادہ تر پیچیدہ منبع خوشی کا جو اس تیسرے درجہ کی مشفقانہ کردار کے داعیہ کی ساخت میں داخل ہے اپنے سرچشمۂ مسرت ہونے کا حس ہے جسکے اظہارات ہم اُن لوگوں میں مشاہدہ کرتے ہیں جو ہمارے آس پاس ہیں۔ اقتضا مثبت حس ذات کا تسلی پاتا ہے۔ جب وہ لوگ جو ہمارے عطیوں کے وصول کرنے والے اس واقعہ کی معرفت حاصل کریں کہ ہمارے افعال سے اُن کو فائدہ پہنچا خصوصاً جبکہ معطی الیہم شکرگذاری کا اظہار اور ہمارا احترام کریں۔ یا صرف اُن مہربانیوں کا جو اُنپر کی گئی ہیں اُن کو پورا حس ہو۔ جارج میریڈتھ کی کتاب "الگواسٹ" (صاحب انانیت) ایک عمدہ مطالعہ ایسے کردار کا ہے جسکی بنائے ترکیب میں غلبہ ایسی آرزو کا ہے جو انعکاسی ہمدردانہ مسرت کی تسلی کے ساتھ مرکب ہے اور اسکے ساتھ ہی تسلی مثبت حس ذات کے اقتضا کی شامل ہے اور اکثر دولتمندوں کی بخشایشگری کا منبع یہی اخیری سرچشمہ ہے۔ ایسے چال چلن میں بلاشک سرتاسر انانیت ہے اگرچہ ضمناً یہ ایک ایسا میلان ہے جسمیں ابتدائی ہمدردانہ رجحان اور غیر خیالی (ایثار) کا اقتضا موجود ہے مگر معتدل قوت کے ساتھ۔ اکثر حیثیتوں سے یہ کردار غیر خیالی کے کردار سے بہت مشابہ ہے لیکن ایک نہایت اہم حیثیت سے فرق رکھتا ہے یعنے وہ بخشش جو حقیقی ایثار یا خیال غیر کے اقتضا سے پیدا ہوتی ہے اُس میں اقتضا نازک جذبہ کا کسی حد پر ناتمام رہتا ہے ممکن ہے کہ یہ مطلق ایثار کی حد تک پہنچے حتیٰ کہ زندگی اور جو چیز زندگی میں سب سے زیادہ عزیز ہو اوسکا ایثار کیا جائے۔ درحالیکہ اس مصنوعی غیر خیالی کا داعیہ ہرگز کسی شخص کو ایسی چیزوں کے ایثار پر راغب نہ کرے گا جنکے تلف کا رنج اوس خوشی کی مکافات نہیں کرسکتا جو اُس شخص کو اپنی سخاوت کے تصور سے ہوسکتی ہو۔

پھر یہ کہ یہ مصنوعی غیر خیالی کا داعیہ کسی شخص کو ایسے اشخاص پر مہربانی کرنے پر راغب کرسکتا ہے جن سے اُسکو شخصی تعلق ہے۔ ایسے لوگ جنکی خوشی اور شکرگذاری اُسکی سخاوت اور شفقت کی وہ خود مشاہدہ کرسکتا ہے۔ ایسے شخص کے لئے

ـــــــــــــــــــــــــ

سلہ اوروں کو خوش کرکے اُنکی خوشی سے ہمدردی حاصل کرنا اور اُس سے خوش ہونا ۱۲ م

جس پر یہ داعیہ غالب ہو دوسروں کا رنج و راحت جو اُس کے دائرہ سے خارج ہیں اور جو اُسکی توجہ میں دخیل نہیں ہو سکتے مساوات کا درجہ رکھتے ہیں۔ بلکہ اپنے دائرہ میں بھی ایسا شخص ممکن ہے کہ منصف ہو اور مثل بادشاہ لیر کے مہربانیوں کی بوچھار ایسے ہی لوگوں پر کریگا جو فوراً اظہار مسرت اور شکر گذاری سے اُسکی عنایتوں کی مکافات کرتے ہوں اور وہ ایسے لوگوں سے آزردہ ہوگا جبپر اُسکی مہربانیاں موثر نہوں۔ اور اُسکے کردار سے اُسکے گردوپیش جو لوگ ہیں اُن پر خراب اثر پڑیگا۔ بعض خوشامد اور چاپلوسی کرنے لگیں گے لیکن جو لوگ دل کے قوی ہیں وہ اگر اُسکی نیت کو سمجھ سکیں گے تو اُسکی تحقیر کریں گے۔

کردار کی اس درمیانی ہمواری پر اور مصنوعی غیر خیالی (جس پر ابھی غور کیا گیا ہے) کے سلسلے میں ایک اور کردار کو شمار کرنا چاہئے جو غیر خیالی کے مشابہ دواعی سے پیدا ہوتا ہے یہ دواعی خود خیالی کے وجدان کی وسعت سے نکلتا ہے اور اجتماعی حیات کے لئے بہت اہمیت رکھتا ہے۔

ہم نے ماں باپ کے کامل وجدان کے بیان میں اس مضمون کیطرف اشارہ کیا تھا۔ ہم نے کہا تھا کہ ماں باپ کا وجدان نہ صرف اسکی صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ محبت کا وجدان بچے کے لئے ہوجائے بلکہ وہ اپنی خود خیالی کو وسعت دے کے بچے کو اور ہر شئے کو جو بچے سے تعلق رکھتی ہے اُسی میں شامل کو لیتے ہیں اس کا سبب یہ ہے کہ ماں باپ عقلاً بچے کو مثل اپنی ذات کے تصور کرتے ہیں۔

مگر صرف بچہ ہی صرف وہ معروض نہیں ہے جسکی طرف خود خیالی کا وجدان عموماً بڑھ سکتا ہے یا درحقیقت بڑھتا ہے خصوصاً ایسے لوگوں میں جن میں ہمدردی کا رجحان اور اجتماعی جبلت دونوں قوی ہوتے ہیں۔ بچے کے بعد خاندان حیثیت مجموعی سے گذشتہ اور آیندہ دونوں زمانوں میں جبکہ زمانہ حال میں بھی وہ معروض ہے جسکی طرف یہ توسیع واقع ہوتی ہے۔ کسی شخص کو ایسا معلوم ہوتا ہے خصوصاً ایسی جماعتوں میں جنکی پیچیدگی مثل ہمارے اجتماع کے نہیں ہے کہ وہ خاندان جس کا وہ ایک رکن ہے مجموعی طور سے صلاحیت مصیبت برداشت کرنے کی یا مجموعی خوشحالی کی رکھتا ہے یہ کہ خاندان مجموعاً ذمہ دار ہے اور اسکی مجموعی حالت پر احکام یا جذبات

یا وجدانات دوسرے شخصوں کے جاری ہو سکتے ہیں۔ اور چونکہ وہ اس مجموع کا ایک جزہے وہ بھی حصہ رسدی معروض ان جملہ انفعالات کا ہے۔ جس حد تک وہ ایسا کرتا ہے یہ سب انداز اور لوگوں کے اس کے خود خیالی کے وجدان کی جانب رجوع کرتے ہیں اور اسی حد میں اُسکے غضب اُسکی شکرگذاری اُسکے انتقام اُسکی مثبت حسیت ذات اور اُسکی شرم کو اُبھارتے ہیں۔ لہذا اُسکی یہ آرزو ہوتی ہے کہ اُسکا خاندان خوشحال رہے اور لوگوں کی نظروں میں اچھا معلوم ہو۔ اور یہ آرزو ممکن ہے کہ ایک داعیہ ہو جائے جسکی قوت اپنے ذاتی بہبود کے خیال سے کسی طرح کم نہیں ہے۔ محض شرکت نام کی ایک خاندان کے جملہ ارکان میں بہت کچھ اس مماثلت کو ذات خاص اور خاندان کے قائم رکھتی ہے اور اسکا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ خود خیالی کی توسیع ہوتی ہے جس کو محاورہ علم میں اس طرح ادا کرتے ہیں "خون بہ نسبت پانی کے گاڑھا ہوتا ہے"[1]

اور اس توسیع کو صرف خاندان ہی تک محدود ہونا چاہیئے بلکہ محدود نہیں ہونا اگلی ابتدائی جماعتیں قبیلے اور فرقے جن کا دوسرے فرقے اور قبیلے مجموعی حیثیت سے اس و لحاظ کرتے ہیں وہ اس وجدان کے معروض ہو جاتے ہیں اور ہمارے زمانے میں ہونہار بچہ اسی طریقے سے جسکا مذکور ہوا اپنی ذات کو اپنے مکتب اور مدرسہ اپنے قصبے اپنے پیشہ کے ساتھ یگانگی پیدا کرتا ہے اور ذاتی انفعالات کو اس حد تک وسعت دیتا ہے کہ وہ ان مجموعوں کے ساتھ ایک مثل ذات واحد کے ہو جاتا ہے اور آخر کار ملک اور قوم کے ساتھ مجموعًا ایسی ہی نسبت قائم ہو جاتی ہے۔ یہ امر قابل لحاظ ہے کہ ہر صورت میں معروض کی ہستی پر توسیع اس وجدان کی موقوف ہے مدرسہ اہل حرفہ ملک گویا ایک معروض ہیں منجملہ ایسے ہی اور معروضات کے اور دوسرے معروضات کے ساتھ وہی نسبت رکھتے ہیں جیسی نسبت اشخاص میں باہم دگر ہوتی ہے اور ایسی ہی مجموعی اکائیوں سے بنے ہوئے ہیں اور عمومًا افراد انسان سے

---

[1] ہماری زبان میں اس مضمون کو اس طرح ادا کرتے ہیں کہ رتی بھر ناتہ جھگڑے جبر دوستی سے بڑھا ہوا ہوتا ہے یعنے جو بات عزیز کے دل کو لگے گی وہ دوست کے دل کو نہیں لگ سکتی۔ لیکن یہ حالت اُسی حد تک قائم رہتی ہے جبکہ عزیزوں سے میل جول ہو اور اکثر ملتے جلتے رہتے ہوں ورنہ عزیز بھی مثل غیروں کے ہو جاتے ہیں ۱۲ م

یہ مجموع گویا کہ ایک فرد ہے جو کہ معروض احکام جذبات وجدانات اور افعال کی ہے جس میں صلاحیت ہماری ناخوشی تفاخر شکر گذاری اور جملہ مخصوص شخصی جذبات کے ابھارنے کی ہے جب تک کوئی ایسی مجموعی اکائی ایسے شخصی تعلقات نہیں رکھتی۔ ذاتی التفات کی توسیع وہاں تک مشکل واقع ہو سکتی ہے۔ مثلاً اسکی توسیع ایسی قوم یا فریق تک نہیں ہو سکتی جو اوروں سے علیحدہ ہو اور یہ بڑھا ہوا وجدان زیادہ تر قومی ہوتا جاتا ہے اور اسکی تقسیم دو تک پہنچتی ہے۔ جس قدر کثرت اور قوت سے تعامل قوم کا دوسروں کے ساتھ ہوا اسی قدر زیادہ آزاد اور قوی بین الاقوامی رقابت اور انتقاد ہوگا یعنے ہماری حب الوطنی کا ذاتی ادراک اور وجدان مثل شخصی ادراک اور وجدان کے دوسری ایسی ہی مجموعی ذاتوں کے ساتھ معاملت کرنے سے تکمیل حاصل کرتا ہے اور ہمارے روز افزوں علم کی روشنی میں یہ نشو ونما پاتے ہیں ان احکام کی روشنی میں جو انکی جانب سے ہماری مجموعی ذات پر اور ایک دوسرے پر صادر ہوتے ہیں۔

پس اس قسم کی وسیع خود خیالی کے وجدان سے ایسے دواعی پیدا ہو سکتے ہیں جو ایسے کردار کے باعث ہوں جس میں شخصی ایثار شامل ہو۔ اور اگر یہ وجدان قوی ہو تو ان دواعی میں ایسی قوت کا امکان ہے جو تنگ خود خیالی کے دواعی پر غالب آجائے۔ لیکن خصوصیت کے ساتھ یہ دواعی ان دواعی کے ساتھ کام کرتے ہیں جیسے کوئی محب وطن سپاہی معرکہ جنگ میں جان دے کے اپنی ذات اور اپنے ملک[1] کی عزت کا باعث ہوتا ہے۔

یہ انانیت کے وجدان کی توسیع مشابہ غیر خیالیوں (ایثارات) بہ شخص کے اخلاقی سامان کا نہایت ضروری حصہ ہے۔ کیونکہ وہ اجتماعی خدمت کے لئے فوری شخصی مقاصد پر غالب ہونے کی جانب لے جاتی ہے۔ تاکہ مجموعی مقاصد حاصل ہوں، شخصی عمل جس کے حاصل کرنے سے قاصر ہے۔ وہ ہماری جذبی زندگی کو بھرپور کرکے شخصی ہمواری سے اعلیٰ کی جانب ترقی دیتا ہے۔

---

[1] مثل عمل ماں باپ کے وجدان نے اکثر اشخاص کی حب الوطنی ایک امتزاج اس وسعت دی ہوئی خود خیالی جو نیم غیر خیالی: ایثار کے مشابہ) وجدان کی صورت پیدا کرتی ہے حقیقی ایثار اور محبت کے وجدان کے ساتھ ۱۲ مم

# باب ہشتم

## اجتماعی کردار کی اعلیٰ ہمواری پر ترقی

ہمارے کردار کی تنظیم دوسروں کی پسند ناپسند کے پاس سے جسکی بحث گذشتہ باب میں ہوئی اسکی کچھ حدیں ہیں اور کچھ کمزوریاں ہیں گو کہ وہ بہت ہی اہمیت رکھتے ہیں کافۂ انام کیلئے۔

اوّل تو یہ کہ جو دواعی اس میں شامل ہیں وہ درحقیقت انانیت سے پیدا ہیں اگرچہ بعض صورتوں میں غیر خیالی کے اقتضا کے ساتھ اُنکا خمیر ہوا ہو۔ ثانیاً ہمارے اجتماعی دائرے کے پسند اور ناپسند کی تاثیر افعال حقہ کی مقبولیت کے باب میں زائل ہوجاتی ہے جونہی ہم کو یہ یقین ہوجاتا ہے کہ ہمارا قصور اُس معیار میں جو کہ ہم سے مطلوب ہے ہرگز ان لوگوں کو معلوم نہو گا جن کے دلوں میں ہم اپنا پر تو دیکھنے کے عادی ہیں اور جن کے پسند اور ناپسند کو ہم اہمیت دیتے ہیں یا دوسرے لفظوں میں وہ شخص جسکے حق کردار کی بنا کسی اونچی ہمواری پر نہیں ہے سوا پسند اور ناپسند دوسروں کے ایسے شخص کا چال چلن مسلمہ قانون کے مطابق نہو گا جبکہ متضاد آرزوئیں موجود ہوں جبکہ اسکو "ماخوذ ہونے" کا خوف نہو۔ عوام کی رائے کے اس قصور کا علاج اکثر اشخاص نے اس طرح کیا ہے کہ ایک آنکھ ہے جو سب کچھ دیکھتی ہے (اُس آنکھ سے کوئی چھپ نہیں سکتا) وہ قوت جو کل انسانوں کے افعال کی ناظر ہے خواہ وہ کتنا ہی چھپا کے کیا جائے اور وہی سزا اور جزا دے گا خواہ دنیا میں خواہ عقبیٰ میں خواہ وہ افعال اجتماعی دستور کے مطابق ہوں خواہ غیر مطابق ہوں۔ یہ تکمیلی قبولیت اسمیں شک نہیں کہ اجتماعی تکمیل کے ارتقا کے ایک درجے تک بہت موثر ثابت ہوئی ہے لیکن جاننا چاہیے کہ وہ دواعی جن سے اس مقبولیت کا رجوع ہے پست تر ہیں۔ بہ نسبت [illegible] دواعی کے جن کے ذریعہ سے رائے عامہ کردار پر تاثیر کرتی ہے۔ کیونکہ اسکا اعتماد انفعالات

اور تعذیرات پر ہے جنکی صنف ادنیٰ ہے بہ نسبت جمہور کی پسند اور ناپسند کے۔ مزید براں یہ کہ انعامات جو پیش کئے جاتے ہیں اور تعذیرات جن سے دھمکایا جاتا ہے عموماً بہت بعید ہیں از روئے زماں اور مشکوک ہیں اور چونکہ کچھ عدم تعین انکی درآمد کے باب میں جاری ہوجاتا ہے تو انکی مقدار بہت عظیم بیان کیجاتی ہے تاکہ انکی مقبولیت مسلم ہو اور وعدے غیر متناسب عظیم انعامات یا تعزیرات کے اخلاق پر خراب اثر ڈالتے ہیں۔

ایک تیسری حد رائے عامہ بحیثیت خاص منظوری کے درست چال چلن کیلئے یہ ہے کہ جو چال چلن مبنی ہے رائے عامہ پر وہ تمام وکمال موقوف ہے ماہیت پر اخلاقی روایات اور رسم و رواج پر اس جماعت کے جس میں شخص کی نشو ونما ہورہی ہے۔ ہر اجتماع کا مخصوص دستور ہے اور دوسرے دستورات سے جہاں اختلاف ہے وہ لغو بلکہ شرارت آمیز سمجھا جاتا ہے۔ تمثیلیں اس واقعہ کی زمانہ متاخر کی اخلاقی کتابوں میں بکثرت موجود ہیں۔ غور کرو حالت پر فیجیا کے باشندوں کی جو اپنا فرض سمجھتے ہیں کہ اپنے ماں یا باپ کو قتل کریں جب وہ ایک عمر تک پہنچ جاتے ہیں اور نہایت اطاعت اور سعادتمندی کے اظہار کے ساتھ گلے ملتے ہیں قبل اسکے کہ انکا کام تمام کرکے گور میں پہنچادیں۔ یا بورنیو کے بعض قبیلے جن میں کسی انسان کا سر اتار لینا مرد ہو خواہ عورت خواہ بچہ ایسے طریقوں سے بھی جو بڑی دغابازی ہے قبولیت عام اور قدرشناسی حاصل کرنیکا یقینی طریقہ ہے۔ یا حالت انکیس بلاد کے باشندوں کی جن کو ہر اجنبی سے شرم آتی ہے اگر وہ بغیر ان باریک فیتوں کے دیکھے جائیں جن کو وہ عموماً زانو کے نیچے باندھا کرتے ہیں اگرچہ کوئی اور لباس قطعاً ضروری نہیں سمجھا جاتا۔

قبولیت رائے عامہ کی اسکی ضمانت نہیں ہے کہ چال چلن میں فاحش نقص اور لغویتیں ہونگی اور اس سے بھی زیادہ اہمیت اس امر کو ہے۔ کہ قبولیت عامہ میں کوئی اصل ترقی کی موجود نہیں ہوتی بلکہ ایسے سخت رسم و رواج کو پیدا کرتے ہیں جنکی تبدیلیاں ہی مفسدانہ توڑ مروڑ ان عناصر کی ہے جو کسی زمانے میں بہت قیمتی تھے۔

اب ہم ان طریقوں پر غور کرینگے جن سے بعض انسان اس چال چلن کی ہمواری سے جسکی تنظیم ان کے حلقہ اجتماع کے پسند اور ناپسند پر موقوف ہو اوپر کی جانب ترقی کرتے ہیں۔

---

لہ ناظرین کو چاہئے کہ اس بیان کو جملہ باشندگان بورنیو سے متعلق نہ سمجھیں اکثر ان شریف وحشیوں نے ایسے چال چلن کی عادت نہیں رکھتے جو کہ مخصوص ہے سی دیاکس یا ابان سے ۱۲ م

جب بچے کا حیزِ اجتماعی وسعتوں کا پھیلتا ہے اسکو معلوم ہوتا ہے کہ بعض ضوابطِ خاندانی حلقہ کے
ہر جگہ بحال رہتے ہیں اُن کو توڑنا جمہوری ناپسندی کا موجب ہوتا ہے۔ ابتدائی جماعتوں میں جنہیں رسم و رواج
کی پابندی سختی سے کیجاتی تھی اور اسکو سب جانتے پہچانتے ہیں اُس میں کوئی رکن اجتماع کا کلام نہیں
کرتا یہ جملہ مروجہ ضوابط کردار کے باب میں درست ہے کسی ایک کا شکست کرنا جمہوری ناپسندی کا باعث
ہوتا ہے۔ اگر تکمیل خود خیالی کے وجدان کی باضابطہ طریقہ سے خاندان میں بچے پر جھکاو یا ؤ تھا اُن سے
آغاز ہوئی ہے تو کوئی بچہ یا بڑا جمہوری ناپسندی کو برداشت نہیں کر سکتا البتہ اگر اسکو کوئی اعلیٰ اخلاقی
ہدایت کا سرچشمہ مل گیا ہے۔ اسی سے ہم دیکھتے ہیں کہ اکثر ابتدائی جماعتوں میں ضوابطِ کردار کے خواہ مثبت
ہوں خواہ منفی جن کو رسم و رواج نے نافذ کیا ہے اُن کی جملہ ارکان نہایت احتیاط سے پابندی کرتے ہیں۔

زمانۂ متاخر کی مہذب جماعتوں میں بخلاف پہلی صورت کے بچہ عموماً بچپن ہی سے متعدد اور
سختی سے نافذ ہونے والے ضابطوں کا تابع ہوتا ہے جنکی وحشی بچہ کو ہرگز خبر نہ تھی۔ لیکن جب وہ (مہذب
جماعت کا بچہ) گھر سے نکلتا ہے اور وسیع معاشرتی حیز میں داخل ہوتا ہے تو اسکو معلوم ہوتا ہے بعض
اُن ضوابط سے مثلاً چوری اور قتل کے خلاف بحال رکھے گئے ہیں بذریعۂ مجموعی آوازِ اجتماع کے اور
قانونِ عامہ نے اُن کو نافذ کیا ہے پس وہ (بچہ) اُن کو مثل سابق تسلیم کرتا ہے اور اُن پر عمل کرتا
ہے۔ دوسرے جو اُسکی بچپن کی تعلیم میں داخل تھے اُن کو عامہ کی رائے اور حیثیت ہرگز تسلیم نہیں کرتی
جس حلقۂ معاشرت میں اب وہ زندگی بسر کر رہا ہے اور بعض ایسے ہیں جن کو کچھ اشخاص مانتے ہیں اور
کچھ نہیں مانتے۔ بعض ایک حلقۂ معاشرت میں مقبول ہیں اور بعض دوسرے حلقہ میں۔ جب تک کوئی
متوسط الحال لڑکا یا مرد کردار کی اعلیٰ ہمواری پر ترقی نہ کرے وہ پابندی کے ساتھ خصوصیات اُس
دستور کے جس حلقہ میں وہ ایک رکن کی حیثیت سے کاربرداز ہے ضرور قبول کرے گا۔

بچے کا ان اختلافات کو دریافت کرلینا جو دستورات میں مختلف ارکان کے اور حلقوں میں
اسکی جماعت کے پائے جاتے ہیں ضرور ہے کہ وہ ضوابط جن میں اختلافات ہیں اُنکی تاثیر کو اُسکی ذات پر
ضعیف کر دیں۔ اب وہ ایسے ضوابط کے ملاحظہ کے بعد رائے عامہ کی منظوری کے باب میں کلام کرنے
لگے گا جنکی عملدرآمد کردار کے مذکورہ صیغوں میں ہے۔ اگر وہ اپنے معاشرتی حلقوں کے مختلف دستورات کی
تائید کرے تو اُسکی خصلتیں اخلاقی کردار کی ایسی مضبوط ہونگی جیسی وہ اُس صورت میں ہوتیں جبکہ
وہ ایک ہی حلقہ سے واقف ہوتا پس یہ اختلاف آرا ہمارے مختلف مہذب جماعتوں کا اُس قوت
کو ضعیف کر دیتا ہے جس کا اثر ہر شخص کے چال چلن پر ہے اسی سے چال چلن میں مہذب انسانوں کی

جماعت کثیر کے چال چلن میں بہت ہی کم استواری ہوتی ہے اُس معیار کے اعتبار سے جسکے وہ عادی ہیں بہ نسبت وحشی اور نیم شایستہ لوگوں کے۔ یہ امر مہذب انسانوں کی کسی پیدائشی اخلاقی پستی کو نہیں ظاہر کرتا اگرچہ اسکا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مہذب جماعتوں میں ایسی خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں جنکی آگاہی وحشی مرتب جماعتوں کو نہ تھی اس سے ایک بہت بڑا نفع ہے جس سے مہذب جماعتوں میں سیرت کے عدم تعین اور ارکان کثیر میں بہ نسبت اخلاق کے ظہور کی بہتر مکافات ہو جاتی ہے یعنے اس سے ایک میدان اور موقع اعلیٰ قسم کی سیرت کی تکمیل کے لئے ہم پہنچتا ہے جسکا امکان ابتدائی جماعتوں میں نہ تھا اور اس سے ممکن ہوتا ہے کہ اخلاقی روایات ان اعلیٰ نمونوں کے واسطے ترقی کریں

کیونکہ ابتدائی جماعتوں میں قطعیت رواجی دستور کی اور اُنکی مطابقت رائے عامہ سے تامل کا موقع نہیں دیتی تاکہ چال چلن پر غور کیا جائے اور شخصی اخلاقی تصرف اور اختیار کیلئے کوئی میدان نہیں ملتا کوئی حیز عمل کیلئے اور کوئی محرک مضبوط سیرت کی تکمیل کے لئے نہیں ہوتا کہ کوئی شخص نہ صرف سب سے قوی جبلی جوش کو روکے بلکہ اس قابل ہو کہ رائے عامہ کے خلاف کھڑا ہو جائے اور وہ کام کرے جسکو وہ حق سمجھتا ہے اور رائے عامہ کی بالکل پروا نہ کرے۔

ناظر کو اس تخیل کی کوشش کرنا چاہئے کہ اگر وہ بالفرض ایسی کسی جماعت کا رکن ہو جس کا[1] دستور یہ چاہتا ہو کہ جب کبھی وہ اپنی خوشدامن سے ملے اوندھا لیٹ جائے یا اپنے بعض عزیزوں کا نام کبھی نہ لے اور وہ چیلنج کرے کہ یہ اور اکثر ایسے ہی کھٹ راگ چال چلن کے ہیں جن کو رسم و رواج نے جاری کیا ہے جنکا شکست کرنا عام نامقبولیت کا باعث ہوتا ہے اور اکثر سخت تعذیر بھی ملتی ہے تو وہ سمجھ سکیگا کہ ایسے سخت دستور سے سیرت اور عزم کی تکمیل کا کیا موقع مل سکتا ہے۔

خلقی حکم کا استعمال شخصی ترقی کیلئے ضروری ہے تاکہ اعلیٰ ہمواری پر فائز ہو سکے اور اس محل پر ہم اختصار کے ساتھ خلقی حکم کے شرائط پر غور کرینگے ہم ڈاکٹر فولر کے بیان کو خلقی حکم اور جذبہ کے تعلق کے باب میں اختیار کرتے ہیں جو کہ روایتی مشہور مسئلہ کا اظہار ہے۔ وہ لکھتے ہیں "کہ جب کوئی فعل ایک بار حق یا باطل کہدیا گیا اخلاقاً اچھا یا برا یا بعض مشہور و معروف صنف افعال سے منسوب ہوا جسکی اخلاقی خصوصیت دریافت ہو چکی ہے تو جذبۂ پسندیدگی یا ناپسندیدگی کا فوراً اُسکے بارے میں اُسکے ساتھ ہی پیدا ہو جاتا ہے بطور ایک واقعۂ ضروری کے" اور پھر جوں ہیں

[1] یہ دستور ہندوستان میں موجود ہے کہ بہو اپنے شوہر اور جیٹھ اور سسرے کا نام نہیں لے سکتی ۱۲ م

عقلی طریقِ عمل تمام ہو جاتا ہے اور اُس فعل پر جھوٹ یا چوری یا فریب یا ظلم یا ناشکر گذاری کا داغ لگا دیا جاتا ہے تو جو اخلاقی جذبہ اوسکے ساتھ مخصوص ہے وہ فوراً برانگیختہ ہو جاتا ہے۔ یہ اور ایسے ہی بیانات سے اس روایتی مسئلہ کی توضیح ہوتی ہے کہ عقلی طریقِ عمل سیرت کی تقسیم اور اُسکے ٹھیک تسمیہ کا جسپر ہم اخلاقی حکم جاری کریں ابتدائی اور اصلی قدم اخلاقی حکم کے اجرا کا ہے اور یہ کہ جو جذبہ اس طریقِ عمل میں شامل ہے اسی عقلی طریقِ عمل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ بخلاف اسکے اور مصنفین اس مسئلہ کی من جمیع الوجوہ تردید کرتے ہیں اور طریقِ عمل کو بالکل پلٹ دیتے ہیں پروفیسر وسٹرمارک مثلاً یہ مانتے ہیں کہ اخلاقی احکام اخلاقی جذبات کے اظہارات ہوتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں[2] "کہ اخلاقی تصورات بالآخر جذبات پر مبنی ہیں خواہ وہ ناخوشنودی کا جذبہ ہو خواہ پسندیدگی کا یہ ایک واقعہ ہے جس سے بعض فریقِ عقلا نے بے فائدہ انکار کرنیکی کوشش کی ہے۔

پس دو سرتا سر متقابل مسئلے حکم اخلاقی کے متعلق ہم کو معلوم ہوتے ہیں۔ ایک کے نزدیک ہر صورت میں حکم سے جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ دوسرے کے نزدیک جذبہ ہمیشہ حکم کے تعین کا موجب ہوتا ہے ہم کو یہ سمجھنا چاہیئے کہ دونوں مذہب ایک حد تک درست ہیں ہم کو وسٹرمارک کے ساتھ یہ تسلیم کرنا چاہیئے کہ جس مسئلہ کی انھوں نے مخالفت کی ہے اسمیں عقلیت کا مغالطہ ہے (جس کے خلاف زمانۂ حال میں عام ردعمل کی اشاعت ہوئی ہے) اور یہ کہ اخلاقی حکم بالآخر جذبات پر مبنی ہیں۔ لیکن ہم کو لفظ "بالآخر" پر زور دینا چاہیئے۔ کیونکہ جذبات جن پر انسان کے اخلاقی احکام مبنی ہیں ممکن ہے کہ اوسکے ذاتی جذبات نہوں جبکہ وہ حکم لگا رہا ہو۔ اور اسکے ابتدائی (کمسنی کے) جذبات بھی نہوں مگر جذبات خصوصاً وہ بے غرض جذبہ جسکو ہم اخلاقی ناخوشنودی (طیش) کہتے ہیں اُن لوگوں کا ہے جو گذشتہ زمانے میں اخلاقی روایات کے تشکل کرنے میں اپنا کام کر گئے ہیں۔

کسی انسان نے شاید اخلاقی احکام لگانا ہرگز نہ سیکھا ہوگا بغیر اسکے کہ اولاً اوسکو اُس قسم کے جذبات کا تجربہ ہوا ہو جس سے اخلاقی روایت بالآخر نکلی ہے لیکن کم از کم نظری طور سے اخلاقی حکم لگانا ممکن ہے۔ جب تک ہر اخلاقی روایت کے باب میں اسکے بیان کرنے کے لیئے متعدد بنے بنائے احکام اور چست فقرے موجود نہوں۔ اور ہر منتظم جماعت اپنے ہر رکن پر اخلاقی روایت عظیم قوت کے

[1] "پروگرس مورلٹی" یعنے کتاب ترقی اخلاق ۱۲ مص

[2] "دی اوریجن اینڈ ڈویلپمنٹ آف مارل ایڈیاز" کتاب اصلیت و تکمیل تصورات اخلاقی۔

تحکماً نافذ کرتی ہے۔ بچہ ان مروجہ اخلاقی مقولوں کو صرف اشاروں میں سیکھ لیتا ہے خصوصاً اُس قسم کے احکام جن کو ہم امتیاز کے لیئے عزت کے اشارے کہتے ہیں۔ اُسکے والدین اور معلم بار بار متعدد مقولے دہراتے رہتے ہیں۔ مثلاً "جھوٹ بولنا چرانا دھوکا دینا ظلم کرنا بُرا ہوتا ہے"۔ ایمانداری مہربانی سخاوت اچھے کام ہیں۔ اور جماعت کی آواز اپنی ناقابل مزاحمت شان و شوکت سے ان احکام کو نافذ کرتی ہے۔ بچہ ان مقولوں کو اور ایسے ہی متعدد مقولوں کو مان لیتا ہے قبل اسکے کہ اُن کے وجوہ کو سمجھے اور اس قسم کے افعال جن پر یہ مقولے جاری ہوتے ہیں اُسکی ذات میں اُس جذبہ کو ابھاریں جس سے مخصوص اخلاقی حکم کی تعیین ہوتی ہے۔ مثلاً بچہ اشارات سے اسکو قبول کر لے گا اور حسب موقع کام میں لائیگا کہ میز پر کہنیاں لٹکانا بُرا ہوتا ہے اور اگر اُسنے کسی درجے تک قانون اور ضابطے کے وجدان کو حاصل کر لیا ہے تو وہ اپنے کسی ہمجولی پر یہ حکم جاری کریگا "تم بڑے شریر ہو میز پر کہنیاں لٹکاتے ہو" اور اسکو غصہ بھی آئیگا ٹھیک اُسی طرح جیسے وہ دوسرے کو چوری یا ظلم کیلئے ملامت کرتا۔ یہ سمجھنا لغو ہے کہ اسکا کہنیاں لٹکانے کو بُرا کہنا کوئی اصلی اخلاقی حکم ہے جو اخلاقی ناخوشنودی سے پیدا ہوا ہے۔ مختصر یہ کہ ہم کو چاہیئے کہ اصلی اخلاقی احکام اور تقلیدی اخلاقی احکام میں امتیاز کریں۔ پچھلے کے بارے میں روایتی مسئلہ درست ہے۔ افعال کی قسمیں مقرر کرنے کا عمل اخلاقی جذبہ کی نمود سے پہلے ہوتا ہے اور جذبے کا تعین کرتا ہے۔ اصلی اخلاقی احکام کے باب میں وسٹرمارک حق پر ہے کہ وہ بلا واسطہ مستقیم جذبات سے پیدا ہوتے ہیں۔

معتدل الخلقت بچے کا مروجہ مقولوں سے اکثر کو تسلیم کر لینا ضروری ہے جبکہ وہ تحکماً اس سے کہے جائیں اور بچے کو انکا لحاظ اور اُنکی تائید اور تصدیق اُس عمل کے ذریعے سے ہوتی ہے جس سے خود خیالی کے وجدان کی تکمیل بذریعۂ انعامات اور تعذیرات ستائش اور نکوہش کے ہوتی ہے جس کو ہم نے باب گذشتہ میں تحقیق کیا ہے۔ تقلیدی احکام کے باب میں ہم ڈاکٹر فولر اور اہل عقلیات سے بھی کچھ آگے جا سکتے ہیں اور کہہ سکتے ہیں کہ اُنکی ساخت نہ صرف بغیر مقدم جذبہ کے بلکہ بغیر کسی موخر یا منتج اخلاقی جذبے کے بھی ہو سکتی ہے ممکن ہے کہ وہ خالصاً عقلی ہوں اگرچہ یہ صورت بہت کم ہوتی ہے۔ یعنے ہم کردار کے متعلق اکثر مقولوں کو تسلیم کر لیتے ہیں خواہ محض مشورے کے طور پر ہوں یا کسی حد تک بواسطہ اصلی تصدیقات کے بھی جو ہمارے جذبات اور وجدانات سے پیدا ہوئی ہوں۔ لہٰذا مسلمہ مقولے یا اصول ممکن ہے کہ اخلاقی حکم (تصدیق) کو خالصاً عقلی طریق عمل سے[1]

[1] یہ طریق عمل خالص عقلی ہے جیسے ہر ذہنی عمل ہوتا ہے۔ قوت محرکہ اس طریق عمل کی اقتضا کسی جذبہ کا نہیں ہے۔

پیدا کریں ان اصول کے ساتھ کردار کی مطابقت یا عدم مطابقت کی پہچان ایک طریق عمل ہے جس کو ہم قیاسی شکل میں بیان کر سکتے ہیں ۔ ہر جھوٹ برا ہے ۔ یہ جھوٹ ہے لہذا یہ برا ہے ۔ اور فعل بھی ممکن ہے کہ بواسطہ کسی اور پہلے سے مسلمہ اصول کے اسکی پیروی کرے ۔ مثلاً مجھکو چاہئے کہ میں تمھارے باطل کردار پر تم کو تعذیر دوں پس میں تم کو تعذیر دیتا ہوں ۔ بے شک ایسے خالصتاً عقلی احکام جنکی تائید جذبہ سے نہیں ہوتی وہ براہ مستقیم اس کردار کے ابھارے ہوئے ہیں جن پر حکم جاری ہو چکا ہے وہ حق کے موافق اور باطل کے خلاف کوشش کرنے کے اس قوت کے ساتھ رہنمائی نہ کریں گے جیسی وہ کوششیں جو جذبی احکام کے بعد ہوں ۔

اصلی اخلاقی احکام پسند اور ناپسند کے ذریعے سے انسان اعلیٰ درجے کے کردار کی بلند سطح پر فائز ہو سکتا ہے ۔ لہذا اونھیں میں وہ امر ہے جس سے ہم کو موجودہ تعلق میں غرض ہے ۔

احکام پسند اور ناپسند کے دو بڑی قسموں میں منقسم ہیں ایک وہ جن کا تعلق جمالیات (حسن و قبح) سے ہے اور دوسرے وہ جن کا تعلق اخلاق سے ہے ۔ جو یہ دونوں مشترک تنے سے بطور شاخوں کے نکلے ہیں لیکن اکثر لوگوں نے ان میں تفریق نہیں کی ہے ۔ ہم دونوں قسم کے احکام کے لئے ایک ہی طرح کے (الفاظ) جیسے کہا کرتے ہیں الفاظ بایدو شاید چاہئے واجب ہے ۔ اچھے برے ۔ باطل ۔ حق دونوں قسم کے احکام پر جاری ہیں خواہ اخلاقی ہوں خواہ جمالی ۔ ایسے احکام عموماً پسندیدگی اور ناپسندیدگی کے جذبات سے نکلے ہیں اگرچہ موجودہ زمانے کے بیانات میں ان جذبات کے متعلق بہت کچھ فروگذاشت (اہمال) اور اجمال ہوا ہے مذکورہ جذبات کو اکثر مصنفوں نے اخلاقی نوعیت سے منسوب کیا ہے یا کنایتاً کیا ہے ۔ یہ صرف ایک اور مثال اس ابتری کی ہے جس حالت میں جذبات کے نفسیات ابتک موجود ہیں ۔

ہم ملاحظہ کر چکے ہیں کہ احکام پسند اور ناپسند کے ممکن ہے کہ خالصتاً عقلی طریق عمل سے ہوں جن کا تعین پہلے سے مانے ہوئے اصول سے ہوتا ہے اور ایسے احکام کے بعد مخصوص جذبات پیدا ہوں یا نہ پیدا ہوں جنکے معروضات افعال ہیں جن پر حکم جاری کیا گیا ہے ۔ یہ سوال باقی رہتا ہے کہ آیا ایسے مخصوص جذبات ہیں جن سے اصلی اخلاقی احکام پیدا ہوتے ہیں اور جن کو ہم پسند اور ناپسند کے جذبات کہہ سکتے ہیں ؟ میرے نزدیک جواب یہ ہونا چاہئے ۔ ہرگز نہیں کوئی مخصوص جذبہ پسند اور ناپسند

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) جس کو براہ راست اس فعل نے جس پر حکم لگایا گیا ہے نہیں ابھارا ہے ۔ م

نہیں ہے۔ کیونکہ ایسے جذبات کا نشان دینا اُن جذبات کے ماورا علیحدہ جن کو ہم نے پہچان لیا ہے اور کوئی ایک صورت حکم کی منجملہ ان چند ابتدائی جذبات کے کسی ایک سے نکل سکتی ہے یا ملتف جذبات سے حکم پسندیدگی کا ممکن ہے کہ قدر شناسی شکر گذاری تثبت حس ذات یا کسی ایک جذبہ سے منجملہ جذبات پیدا ہو سکے جبکہ ابتدائی ہمدردانہ ردعمل کے طریق سے تحریک پیدا ہو۔ حکم ناپسندیدگی کا اکثر غضب (غصہ) سے پیدا ہوتا ہے۔ یا تو غضب اپنے سادہ غیر ملتف صورت میں ہو یا بطور ایک عنصر کے کسی ثانوی ترکیب میں داخل ہو جیسے شرم ملامت تحقیر النفیہ خوف اور کراہت سے بھی ممکن ہے۔ اور اُنکی نموداری شاید خوشی یا رنج کے حسیات سے علی الترتیب واقع ہو بغیر جذبہ کے اگرچہ احکام جن کا یہ سرچشمہ ہے وہ اکثر جمالی ہوتے ہیں نہ کہ اخلاقی احکام۔ بچے میں یہ اصلی اخلاقی احکام غیر منتظم جذبات سے نکلتے ہیں لیکن انسان بالغ و عاقل میں انکو عموماً ایسے جذبات آمادہ کرتے ہیں جو کسی وجدان کے اندر بذریعہ ایسے افعال کے تحریک قبول کریں جن کا اثر وجدان کے معروض پر ہو۔

یہ مشہور ہے کہ وجدانات اخلاقی احکام کا تعین کرتے ہیں۔ کسی شخص کے ذاتی وجدانات اُسکو ایسے احکام کی طرف لیجاتے ہیں جو صرف اُسکی ذات کیلئے درست ہیں جنہیں حقیقی یا ماورائے شخصیت حقیت نہیں ہوتی یا جیسے عموماً کہا جاتا ہے کہ وہ اسکی عقل کو بگاڑ دیتے ہیں۔ چنانچہ جن سے ہم محبت یا نفرت کرتے ہیں اُن کے افعال پر عام اور حقیقی صحت کے ساتھ حکم لگانا دشوار ہوتا ہے۔ ایک صورت میں (محبت میں) جذبات جن سے پسند اور ناپسند کا تقرر ہوتا ہے ممکن ہے کہ افراط ہو جائے کیونکہ صدہا جذبات وجدان محبت کے اس حکم میں داخل ہیں۔ دوسری صورت میں وہ جذبات ہیں جو ناپسندیدگی کا تعین کرتے ہیں۔ ماورا اُن کے مجرد وجدانات ہیں جیسے عدالت صدق شجاعت حب ایثار خود غرضی فریب دہی کاہلی سے تنفر۔ محض یہی وجدانات احکام جاری کرنے کیلئے کفایت کرتے ہیں جو احکام عموماً صحیح اور درست ہوتے ہیں۔ یہ وجدانات مجرد معروضات کے مختلف صفتیں اطوار اور سیرت کی اخلاقی وجدانات کی نوعیت رکھتے ہیں۔ پس ایسے مجرد وجدانات کی تکمیل کے واسطے سے شخص کی اخلاقی تکمیل اور نفاست اُسکے اخلاقی احکام کی اپنے افعال کے باب میں اور دوسروں کے بارے میں بھی پیدا ہوتی ہے اور اسکے اخلاقی اصول

---

لہ مثلاً بعض بچے اصلی اخلاقی حکم جاری کرتے ہیں "تم بڑے شریر ہو" کسی ایسے شخص پر جو اُن کے کھیل یا کام میں مزاحمت کرے یا جو کسی طور سے اُنکے اقتضا کا مانع ہو اور اسطرح اُن کو غصہ دلائے۔ م

صورت پذیر ہوتے ہیں۔ اور مجموعۂ اخلاقی وجدانات کی تکمیل کے اعتبار سے شخص اپنے ماحول سے متاثر ہونے کیلئے آمادہ ہو جاتا ہے۔

کوئی شخص صرف اپنی ذاتی فکر و وجدانات سے بلا مدد دوسروں کے متعدد اخلاقی وجدانات کا اکتساب نہیں کر سکتا اور نہ بغیر دوسروں کی اعانت کے مرتب نظام اخلاق کے بلند مرتبے پر فائز ہو سکتا ہے۔ اولاً تو عقلی طریق عمل جس سے بہترت کے مجرد اوصاف کی معرفت اور انکا باہمی امتیاز ہوتا ہے اور انکا نامزد کرنا ایک شخص کے امکان سے خارج ہے۔ اس عمل میں اسکو زبان سے بڑی مدد ملتی ہے جسکو اپنے بنی نوع سے اُس نے اخذ کیا ہے۔ مگر اسکو صرف زبان ہی سے مدد نہیں ملتی بلکہ ہر مہذب جماعت میں کم و بیش تکمیل کے ساتھ اخلاقی روایتیں پائی جاتی ہیں جسمیں ایک نظام روایتی مجرد وجدانات کا شامل ہوتا ہے۔ یہ اخلاقی روایت رفتہ رفتہ پیدا ہوئی ہے اور بڑے بڑے نیک اشخاص نے اسکو ترقی دی ہے جو اس نسل کے اخلاقی پیشوا تھے اسکی تکمیل کئی پشتوں میں ہوتی ہے اور ایک نسل سے دوسری نسل کو پہنچتی ہے منتخب اعلیٰ اشخاص کے جیتے جاگتے وجدانیات میں جو ہر نسل کے اعلیٰ درجہ کے لوگ ہوتے ہیں اور وہ علم ادب میں سمائی ہوئی ہے۔ اور جزواً بعض نظامات مثلاً (چرچ) کلیسا میں اور منتظم بڑا صیغہ انسانی فعلیت کا ہر پیشہ اور حرفہ میں مہذب جماعت کی ایک صورت مخصوص اخلاقی روایت کی ہے جو کہ اخلاق عام کی ہمواری سے بعض اعتبارات سے پست اور بعض اعتبارات سے بلند تر جاتی ہے۔

اخلاقی روایت کسی جماعت کی اپنی مکمل صورت میں صرف قوی اخلاقی وجدانات میں چند اشخاص کے زندہ رہتی ہے جنکو صراحت کے ساتھ منتخب[1] روزگار کہتے ہیں۔ کثرت سے اشخاص جزئی طور سے اسمیں شریک ہوتے ہیں جو مرتبے مختلف اشخاص اکتساب کرتے ہیں اونکے اخلاق میں عظیم اختلافات پائے جاتے ہیں اخلاقی وجدانات کی قوت کے اعتبار سے بھی اور ماہیت اور شمار کے اعتبار سے بھی اور اخلاقی روایت کے اخذ کرنے کے اعتبار سے ہر شخص معتدبہ تعداد اخلاقی وجدانات کی اکتساب کر سکتا ہے بڑے سے بڑا مصلح قوم بھی اخلاقی روایت کے اخذ سے ابتدا کرتا ہے قبل اسکے کہ وہ اسکی ترقی یا اصلاح کسی نہ کسی طرح کر سکے۔ اس سچی بات کو

---

[1] متن میں محاورۂ انگریزی ملح الارض زمین کا نمک لکھا ہے جس سے مقصود ہے چیدہ چیدہ اشخاص جو اخلاق کے اعتبار سے بلند ترین مرتبہ پر فائز ہوتے ہیں ۱۲ مترجم

ٹی ایچ گرین نے اس طرح تحریر کیا ہے۔ "کوئی شخص خود اپنی کانشنس (ضمیر) کو نہیں بنا سکتا اسکو ایک جماعت کی ضرورت ہے کہ وہ اسکی ضمیر کو بنائے"۔

اگر کوئی شخص مجرد اخلاقی وجدانات کا اکتساب کرے ضرور نہیں ہے کہ اسنے ایسی جماعت میں نشوونما نہ پائی ہو جو سختی کے ساتھ رسم و رواج کے پابند ہیں۔ سخت رسم و رواج ریختہ ایسی جماعت کا ہوتا ہے جو اخلاقی روایت کے پیدا ہونے سے پہلے گذری ہیں اور سخت رسم و رواج کو توڑنا۔ (وہ پابندیاں جو غالبًا ابتدائی جماعتوں کی حفاظت کیلئے ضروری تھیں) پہلی شرط ہو نہار قوموں کی اخلاقی روایت کے نشوونما کی تھی۔ اسی طرح سے یہ پہلی شرط اشخاص کے اخلاقی ترقی کی ہے۔ شخص کو بھی نہ چاہئے کہ کسی رسم و رواج کا یا اس نظام ضوابط کا جن کو رسم و رواج نے نافذ کیا ہے مطلقًا تابع ہو یا کسی اور طریقے سے نافذ ہیں۔ کیونکہ اس صورت میں شخص کو کردار پر غور کرنے کا موقع نہیں ملتا اسکو اخلاقی حکم لگانے یا اپنے اختیار کو عمل میں لانے کے لئے کوئی میدان نہیں مل سکتا اسکو اسکا موقع نہیں ملتا کہ وہ اخلاقی وجدانات کے نظام کو بذات خود اخذ کرکے اکتساب کرے۔

فرض کرو کہ ہم میں سے ہر شخص کی سیرت ہر معاشرتی تعلق میں سخت رسم و رواج کے نفاذ کی پابند ہے جیسی صورت اکثر وحشی جماعتوں میں ہے۔ فرض کرو کہ تم کبھی اپنی ساس سے نہ بات کر سکتے ہو نہ آنکھ ملا سکتے ہو جب تم اسکو کہیں گھر سے باہر دیکھو (جسکی طرف سابقًا اشارہ کیا جا چکا ہے) تم کو چاہئے کہ منہ کے بھل لمبے لمبے پڑ جاؤ اور اسی طرح پڑے رہو جب تک کہ وہ وہاں سے ٹل جائے اور نتیجہ اس قانون کی خلاف ورزی کی موت ہو یا اور کوئی سخت سزا جس سے گریز ممکن نہ ہو۔ یہ بھی فرض کرو کہ اس کے سوا تمہارے معاشرت کے اطوار اسی طرح محدود اور معروف ہیں ایسی ہی سخت اور درشت پابندی کے تھا یا خیال کرو زمانہ متوسط کے کسی مذہبی فرقے کے ایک رکن کی جسکو بچپن سے اسی فرض عینی کی تعلیم و تربیت ہوئی ہو کہ وہ اپنے سے بڑے کی بلا چون وچرا اطاعت کرے یہ سمجھنا آسان ہے کہ ایسی حالت میں ہم مشکل سیرت پر غور کرکے اخلاقی وجدانات کو اکتساب کر سکیں گے یا سیرت کے باب میں کوئی اخلاقی حکم لگا سکینگے اپنی ذاتی سیرت کے متعلق ہکو یہ دریافت کرنا ہوگا کہ کس قسم کے کردار کو رسم و رواج نے ہر موقع کے لئے تجویز کیا ہے۔ اور ہم کو چاہئے کہ اسی کو ملحوظ رکھیں۔ اور دوسروں کے چال چلن میں بھی کوئی میدان اخلاقی حکم کے لئے نہ ملے گا بلکہ صرف اس واقعہ کا دریافت کرنا کہ اس شخص نے اس سے غفلت کی ہے یا نہیں کی؟

---

ؔ وہ مصالح یا اجزائے مرکب جو عمارت کی پختگی کے لئے استعمال ہوتے ہیں ۱۲

اگر غفلت کی ہے تو ضرور ہے کہ وہ سزا پائے۔ اگر غفلت نہیں کی ہے تو وہ بَری ہے۔ یعنی ایسے نظام کے تحت میں صرف وسعت قانونی حیثیت کی ہے مگر اخلاقی حکم کا کوئی محل نہیں ہے۔

لیکن وہ بچہ جو کسی مختلف اور مہذّب جماعت میں نشو ونما پاتا ہے۔ اور مختلف معاشرتی حلقوں سے اسکو سابقہ ہوتا ہے جنہیں اختلافات دستور اور رائے کے کام کرتے ہیں اور سوانح عجیبہ کی تاریخ اور قصے کے پڑھنے سے متعدد آراسے واقفیت بہم پہنچتی ہے۔ دستورات اخلاقی کے مجموعوں اور سیرت کے انواع و اقسام سے وہ باخبر ہوتا ہے اور اسکے ساتھ ہی زبان کے واسطے سے اسکو عقلی اور انتزاعی مفاہیم کے باب میں ہدایت ملتی ہے خصائل و سیر کے صفات کی اطلاع ہوتی ہے۔ اگرچہ وہ مہمل اور متغیّر ہو۔ اگر ایسی حالتوں میں بچہ بغیر اخلاقی ہدایت کے اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے تو وہ بعض مجرد اخلاقی وجدانات کا اکتساب کرے گا جنکی ماہیت کا تعیّن سب سے قوی جذبی میلانات سے ہوگا جو اُس کی اصل طبیعت میں موجود ہیں اور اپنی حیات کے اتفاقی حالات سے وہ بعض وجدانات کا اکتساب کرسکیگا جس سے وہ اُن صفات کو جس کا مذکور ہوا پسند کرلے گا اور ایسے عادات اور سیرت کے نمونوں کو انتخاب کرلے گا جس سے اُسکی اکثر تشفّی ہوئی ہوگی خواہ وہ محض مثالی ہوں خواہ حقیقی اور واقعی ہوں اور کچھ وجدانات کراہت اور ناپسندیدگی کے ہوں گے ایسے خصائل اور عادات سے جو اکثر اُسکی کوششوں میں مزاحم ہوئے ہوں گے اور جن سے اسکو رنج پہنچا ہوگا۔ یعنے وہ بعض مجرد وجدانات سے اخلاقی احکام جو سلسلے کے ذریعہ سے اُسکے جذبات اور اُسکے مبنی وجدانات سے ماخوذ ہیں ایک اخلاقی عمارت بنالے گا۔

لیکن جب بچے کو اسطرح مختلف سیرتوں اور دستوروں اور رایوں سے سابقہ پڑیگا تو وہ باقاعدہ طور سے قوی اثرات کے ماتحت ہوگا جو اُسکے مجرد وجدانات کو ایک سانچے میں ڈھالیں گے اخلاقی وجدانات جو کامل طور سے اخلاقی روایت میں اُسکے زمانے اور ملک کے داخل ہوں وہ اُس کے ذہن میں مرتسم ہوجائینگے احکام اور مثال دونوں طریقوں سے۔ مثلاً عام دیانتداری شجاعت کی محبت کمینہ پن اور ستمگری سے تنفر اور دوسرے اخلاقی وجدانات جو لطیف ترین اور عمدہ ترین جزو روایات سے تعلق رکھتے ہیں انہیں سے کسی کی بعض اشخاص اور کسی کی دوسرے بعض اشخاص زیادہ مراعات کرتے ہیں۔ ان جملہ اشخاص سے بعض مجرد وجدانات سے وہ زیادہ متاثر ہوگا بہ نسبت بعض کے اور خصوصیت کے ساتھ وہ جن سے متاثر ہوا ہے وہ اشخاص ہوں گے جن کا اقتدار اور کسب کمالات بامرتبہ اُسکی قدرشناسی کو اُبھارتا ہے جملہ دل میں کھپ جانے والے اندازوں سے ایک شخص دوسرے کی بہ نسبت قدرشناسی ہی ایسی شئے ہے جس سے ایک شخص دوسرے سے متاثر ہوتا ہے

اور اسکا ملاحظہ سہل ہے کہ کیوں ایسا ہوتا ہے اگر قدر شناسی کی تحلیل جو ہم نے کی ہے درست تھی ہم نے کہا تھا کہ قدر شناسی مرکب ہے تعجب اور منفی حس ذات (عجز) سے تعجب کا اقتضا یہ ہے کہ اُسکی توجہ اُس شخص کی جانب مبذول رہے جسکی قدر کیگئی ہے۔ اور منفی حس ذات کا اقتضا یہ ہے کہ شخص کو اطاعت گذاری انفعال اور اسکے اشاروں پر چلنے کے انداز پر ڈال دے اُس شخص کے سامنے جو اسکی قدر شناسی (استعظام) کا معروض ہے۔ اسی سے بچہ جس کا احترام کرتا ہے اُسکے اشاروں پر اخلاقی اقوال کو مان لیتا ہے وہ انکے افعال کی تقلید کرتا ہے اور ہمدردانہ طریق سے اُسکے اخلاقی جذبات میں شریک ہوتا ہے۔ اور اسطرح اوسکے مجرد وجدانات جو معرض تکمیل میں ہیں بمطابقت اُن اشخاص کے وجدانات کے جن کا احترام کیا گیا ہے گویا سانچے میں ڈھل جاتے ہیں۔ اگر یہ اشخاص عمداً اسکے وجدانات اس سانچے میں ڈھالنا چاہیں تو انکی تاثیر اس سمت میں بچے کی اسکی عقلی صلاحیت سے محدود ہے جو اُسکو سیرت اور کردار کے مختلف صفات کے مجرد مفاہیم پیدا کرنیکی حاصل ہے پس بچہ اپنے مجرد وجدانات بوسیلہ ایک جذبی سلسلہ تصدیقات (احکام عقلی) تصدیقات پسندیدگی اور ناپسندیدگی کے وسیلے سے تعمیر کرتا ہے۔ جو کہ اس معنے سے اصلی ہیں کہ وہ اسی کے جذبات اور ذاتی وجدانات سے پیدا ہوئے ہیں لیکن وہ ایسے تصدیقات نہیں ہیں جنکو اُس نے بلا تائید دوسروں کے پیدا کیا ہے بلکہ وہ ایسے جذبی تصدیقات ہیں جو نہایت قوی شخصی قیادت کے اشارات اور ہمدردی کی تاثیر کے تحت میں بنے ہیں۔ زمانہ موجودہ کی جماعتوں میں یہ تاثیر صرف ذاتی ملاقات پر منحصر نہیں ہے بلکہ بہت کچھ ادبی تصانیف کے ذریعہ سے ہوتی ہے کیونکہ جس حد تک ہم کسی مصنف کے ذاتی اوصاف سے واقف ہوتے ہیں اور اسکی تعظیم کرتے ہیں اسکے مجرد وجدانات کے بیانات اپنا ذاتی اثر ہم پر ڈالتے ہیں بے شک زیادہ خصوصیت کے ساتھ بچوں کے ذہن پر جسکے وجدانات ابھی تک کامل طور سے صورت پذیر نہیں ہوئے ہیں بہت اثر ہے۔ بلاشبہ یہی خاص سبب ہے کہ ادبی تصانیف جو ادبی حیثیت سے پڑھے جاتے ہیں گویا کہ وہ معظم اشخاص کے حالات ہیں جو ہماری قدر شناسی کو ابھارتے ہیں یہ ہونہار ذہن کیلئے روزانہ اور ہفتہ وار مطبوعات کے مضامین اعلیٰ درجہ کی غذا ہے کیونکہ کیسا ہی عمدہ مضمون کیوں نہو اور کیسے ہی قابل قدر اخلاقی وجدانات (معقولے) اسمیں صراحتاً یا ضمناً داخل ہوں وہ کسی قابل معظم شخص کی تحریر کے مقابلہ میں ناکامیاب رہتے ہیں۔ اگرچہ مصنف جسکی فضیلت مسلم ہے درحقیقت کسی غیر معروف مصنف سے افضل نہو لیکن اسکی سانچے میں ڈھالنے والی تاثیر اپنے ناظرین کے مجرد وجدانات پر زیادہ ہوگی کیونکہ اسکا مرف

یہ علم کہ ایک تعداد کثیر اس مصنف کی تعظیم کرتی ہے یا کرتی رہی ہے ایک جم غفیر کا اشارہ اور ہمدردی ناظرین کے نزدیک اسکی قدر و منزلت کو بڑھاتی ہے اور اسی حال میں انکی آخذہ کی قابلیت کو اسکی ذات اور اسکے آرا اور اقوال کے باب میں بڑھا دیتے ہیں۔

یہ لطیف تر اور عمدہ تر اخلاقی روایت کے اجزا اسکی طینت میں جذب ہوتے رہینگے یہ شخص کے پیدائشی میلان پر کم و بیش موثر ہوں گے۔ اگر پہلے ہی سالوں سے بچے کے اخلاقی وجدانات کی عمدہ تعلیم اور تربیت ہوئی ہے تو پیدائشی میلان کا اثر ظاہر ہوگا مجرد معروضات میں تو انتہا نہیں جنکے لئے پسند و ناپسند کے وجدانات کا اکتساب ہوا ہے بلکہ مختلف وجدانات کی قوت میں اور جذبات کی طاقت میں جو اسکی ذات کے اندر بیدار ہو گئے ہیں۔ اگر بچے کو فی الجملہ انتخابی اختیار[1] دیا گیا ہے جیسا کہ اکثر ہوا کرتا ہے تو اسکا پیدائشی میلان زیادہ تر ترجیحی تاثر کا موجب ہوگا اور قابل قدر نمونوں کے ترجیح دینے سے بعض اخلاقی وجدانات کی زیادہ وسعت کے ساتھ تکمیل ہوگی بہ نسبت دوسرے وجدانات کے اور کسی مجرد معروض کے باب میں خواہ کتنے ہی قوی سانچے میں ڈھالنے والے اثرات کیوں نہوں قوی وجدانات کی تکمیل نہوگی اگر اس وجدان میں ضمناً جذبی صلاحیت یا جبلت مبدء فطرت سے ناقص ہے۔ مثلاً اگر کسی شخص کا پیدائشی میلان استفساری جبلت کا کمزور ہے ایسا شخص بمشکل قوی وجدان تحصیل علوم اور تحقیق کا اکتساب کرسکتا ہے۔ اگر خود اختیاری (خود نمائی) کی جبلت اور اسکا جذبہ نسبت حس ذات (ذاتی فخر) کا ضعیف ہے تو وہ ذاتی کمال کا قوی وجدان نہ حاصل کر سکے گا۔ اگر محافظتی کی جبلت میں قصور ہے اور نازک جذبہ (شفقت) ناقص ہے تو وہ بمشکل دوسروں کے پاس اور ایثار کا قوی وجدان اکتساب کر سکے گا۔

جب مجرد وجدانات کا اکتساب ہو چکا ہو تو انسے ہمارے جذبی مطابقات چال چلن اور سیرت کے اپنی اور دوسروں کیلئے متعین ہونگے۔ عقلی طریق عمل کسی فعل کی تقسیم و ترتیب درست عنوان کے تحت میں رکھنے کی اس امر کی معرفت کہ یہ فعل عادلانہ ہے یا ایثار ہے یا ظالمانہ ہے فوراً مخصوص جذبہ کو کسی درجہ تک نمایاں کر دیگا اور ہمارے پسند یا ناپسند کو حاصل کریگا اس وجدان کی ماہیت کے مطابق جسکو اس وصف یا قسم فعل کے باب میں ہم نے اکتساب کیا ہے معروضات ہماری محبت اور نفرت کے ضرورتاً معروضات خواہش اور گریز کے ہو جاتے ہیں

[1] یعنی کسی امر کو پسند یا ناپسند کرکے اختیار یا ترک کرنے کا اختیار۔

مثلاً ہم نے وجدان انصاف دوستی کا اکتساب کیا اور ہم کو معتبر ذریعہ سے معلوم ہوا کہ فلاں شخص پر ظلم ہونیوالا ہے انصاف کی خواہش مجرد وجدان کے اندر پیدا ہو کے ہم کو مجبور کریگی کہ ہم کوشش کر کے انصاف[1] حاصل کریں۔ داعیہ کی قوت خواہش یا کراہت کی شدت جو نظام وجدانی میں نمودار ہوئی وہ ایسے مقدمات میں وجدان کی قوت پر موقوف ہے۔ اکثر انسانوں میں خواہشیں یا کراہتیں جو مجرد وجدانات کے باب میں پیدا ہوتی ہیں ممکن ہے کہ ان میں قوت بہت کم ہو بہ نسبت انکے جو عینی[2] وجدانات کے لئے برانگیختہ ہوں۔ لہذا چونکہ دواعی ان دونوں طبقوں کے اکثر رجحان میں ایک دوسرے کے مخالف ہوتے ہیں صرف اخلاقی وجدانات کا ہونا ہمیشہ اسکے لئے کافی نہیں ہوتا کہ کوئی انسان انکے موافق کام کرے۔ محبت[3] کا وجدان کسی شخص کے باب میں ممکن ہے بلکہ اکثر ایسا واقع ہوتا ہے کہ ایسی خواہش پیدا کرے جو انصاف کی خواہش کو مانع ہو ایسے انصاف کو جو عدالت کے وجدان سے پیدا ہوتا ہے۔ اور حب ذات[4] کا وجدان مع اپنے قوی جذبات کے خصوصیت کے ساتھ اخلاقی وجدان سے تنازع کرنیکی صلاحیت رکھتا ہے۔ لہذا ممکن ہے کہ کسی انسان کے اخلاقی وجدان نہایت عمدہ ہوں لیکن عملاً وہ ایسے اطوار رکھتا ہو جو قابل تحسین نہوں۔

خالص غیر خیالی کے وجدان سخاوت دوستی یا عموماً بنی نوع سے محبت رکھنا ضرور نہیں ہے کہ کسی انسان کو سیرت کے بلند مرتبہ پر پہنچانے کے لئے کفایت کرے ہرچند وہ وجدان قوی ہوں۔ عادت تنقید ذات (محاسبۂ نفس) کی مطلوب ہے اور ضمناً اس کے مفہوم میں قوی خود خیالی داخل ہے اور اسی سے اسکی نمود ہے۔ خاص اخلاقی وجدانات چاہئے کہ زیادہ تر جامع وجدان سے متعلق

---

[1] زمانہ حال میں موثر عمل اس وجدان کا بڑے پیمانہ سے چند صورتوں میں ثابت ہوا ہے غیر معروف اشخاص کی بالکل بے غرض کوششوں نے قانونی مقدمہ میں نا انصافی کو روک دیا۔ مثلاً مقدمات مسٹر بک اور مسٹر اڈل جی میں۔ چند سال پیشتر فرانس میں میجر ڈریفوس پر حکم تعذیر سے ایک عجیب اور مشہور بے غرضانہ کوشش اصل انصاف کے لیئے ظہور پذیر ہوئی ۱۲ مع

[2] یعنے جو واقعات خود ہم پر گزر رہے ہیں انکے باب میں ہمارے جذبات ۱۲

[3] مشہور فارسی مصرع "دیدۂ دوست عیب بیں نبود" یا عربی مقولہ "حب الشئ یعمی و یصم" کسی چیز کی محبت اندھا اور بہرا بنا دیتی ہے لیکن حقیقی عدالت کا یہ مقتضا ہے کہ دوست دشمن کے لئے یکساں ہو ۱۲ مترجم

[4] اسی سے فرمایا ہے "حب الحیوٰۃ راس الخطیئات" زندگی کی محبت سب گناہوں کا سر یعنے سب سے بڑا گناہوں کی ابتدا ہے ۱۲ م

کئے جائیں اور اُسی کے اندر اُنکی تنظیم ہو۔ نظام میں داخل ہوں۔ اور اس وجدان کو اور وجدانوں کا حاکم کہنا چاہئے یعنے کامل اور بہمہ وجوہ اخلاقی زندگی کا وجدان۔ اگر کوئی شخص اس وجدان کا اکتساب کرے وہ یہ چاہے گا کہ ایسی ہی زندگی تا حد امکان کل انسانوں کی ہو۔ لیکن چونکہ وہ اپنی زندگی پر بہ نسبت دوسروں کی زندگی کے زیادہ تر تصرف رکھتا ہے پس وہ ظاہر ہے کہ پہلے زندگی کے کمال کا قصد کرے گا۔ پس ممکن ہے کہ اس وجدان میں غیر خیالی اور انانیت کے جذبات اور وجدان کسی طور سے موافقت پیدا کریں یعنے مرکب ہو کے ایک وسیع وجدان کامل سیرت دینی کا ہو جائے جس کی ماہیت میں واجب تناسب کے ساتھ خود خیالی اور غیر خیالی کا عمل شامل ہو اور اس مثالیہ (فرد اکمل) کی تمنا ممکن ہے کہ حاکم داعیہ ہو جائے جملہ مجرد وجدانات اپنی پوری قوت سے اُسکے معین ہوں۔

اس محل پر یہ امر قابل لحاظ ہے کہ اکثر اشخاص جمال دوستی کی حیثیت سے حسن سیرت اور خوش اطواری کے شیدائی ہوں اور یہ ولولہ سیرت کے مثالیہ کی پیدائش اور اس مثالیہ کی محبت کے وجدان میں بہت کچھ شریک ہو۔ ہر قدر شناسی جمال دوستی نہیں ہوتی اگر وہ معروض جسکی ہم قدر کرتے ہیں اُسکی قوت یا کسی قسم کی عمدگی کے اعتبار سے ایک ملتف اور متناسب نظام اور مرکزی تعلقات اور تعلقیوں کا پیش کرے ایسے معروض کا محض تصور ہی ہم کو مسرت دیتا ہے جس حد تک ہم اسکے تناسب اور پیچیدگیوں کو سمجھ سکتے ہیں یعنے وہ ہم کو اس قسم کی تسلی بخشتا ہے جو خوبصورتی کے ملاحظہ سے ہوتی ہے لہذا وہ ہمارے لئے ایک قیمتی شئے ہے اور اُسکی ہم کو آرزو ہوتی ہے۔ عمدہ سیرت یا وہ زندگی جو خیر و خوبی سے گذری ایسی ہی جمالی صفات رکھتی ہے لہذا ہم جو اُس کی قدر کرتے ہیں وہ ایک جمالی قدر ہے۔ جس حد تک ہم اُسکی ترتیب اور یکتائی کے قدر دان ہوں۔ ہم کو اس کی بڑی آرزو ہوتی ہے کہ ہماری سیرت بھی ایسی ہی ہو۔ دنیا کی نظر میں یا اُن لوگوں کی نگاہ میں جن کی رائے ہمارے نزدیک قابل قدر ہے ہماری سیرت ایسی ہی ہو جس میں جمالی صفات ہوں۔ اور اسواسطے سے وہ سیرت وقار اور شرافت پیدا کرے۔ خود خیالی کا وجدان اس مزید تسلی کا جویا ہے ہماری آرزو ہے اور ہم کوشش بھی کرتے ہیں کہ اس جمالی مثالیہ کا ثبوت ہماری ذات میں ہو۔

وہ آرزو جو اس طرح جمالی قدر شناسی سے پیدا ہوتی ہے وہ نہایت مختلف تناسبات سے خالص اخلاقی آرزو کے ساتھ شریک ہو کے سیرت کے مثالیہ کو عالم وجود میں

لاتی ہے۔ اور بعض اشخاص جو ہیریسپا البغوری کی صنف کا ہو ممکن ہے کہ یہ آرزو کردار کی تنظیم میں جزو اعظم ہو جاتی ہے۔

---

## ارادہ

ہم نے اب اُس طریقے کا خاکا کھینچ کے دکھادیا ہے جس سے کوئی شخص مثالی (صنف کامل) چال چلن کا اکتساب کرسکتا ہے اور وہ طریقہ جس میں اُسکے ابتدائی جبلی میلانات پیچیدہ اخلاقی وجدانات میں منتظم ہوتے ہیں جو اسکو اس کوشش کے لئے اُبھارتے ہیں کہ ایسے مثالیہ کا تحقق ہو۔ ہم نے دیکھا کہ یہ دونوں اکتساب یعنے حصول مثالیہ کا اور وجدان کا اس مثالیہ کے لئے صرف اسی طرح ممکن ہوسکتا ہے کہ زیادہ نفیس اور نازک اجزا اخلاقی روایت کے ایسی شخصیتوں کی تاثیر سے جنکی ذات میں وہ مجسم ہوگئے ہیں یہ شخص اخذ کرے۔ یہ اشخاص ہم پر یہ تاثیر اس طرح کرتے ہیں کہ وہ گویا ہم کو قدر شناسی کے لئے اُبھارتے ہیں۔ ایسی قدر شناسی جس سے ہم میں قابلیت اُن کی رائے کے اخذ کرنیکی پیدا ہوتی ہے اور ہم اُن کی مثال پر چلنا چاہتے ہیں اور اُن کے جذبات کی مطابقت کرتے ہیں ممکن ہے بلکہ اکثر واقع بھی ہوا ہے کہ یہ قدر شناسی خوف کے ساتھ ملی ہوئی ہو جس سے ایک تہرا مرکب جذبہ پیدا ہوتا ہے جس کو ہم رعب کہتے ہیں۔ اور اسمیں مزید پیچیدگی نازک جذبے کی شرکت سے پیدا ہوتی ہے جس سے یہ مرکب جذبۂ احترام ہوجاتا ہے جبکہ تاثیر ان اشخاص کی جو ان پیچیدہ جذبات کو برانگیختہ کرتے ہیں زیادہ قوی ہوجاتی ہے بہ نسبت ان پیچیدہ اقتضاؤں کی بڑھی ہوئی قوت کے جن کو انھوں نے برانگیختہ کیا ہے۔

میرے نزدیک اگلے علمائے اخلاق نے اخلاقی روایت پر جیسی توجہ چاہیئے تھی ویسی توجہ نہیں کی اور نہ اُس طریق کو اخذ کیا جس طریق سے اخلاقی روایتیں ہم پر اثر کرتی ہیں۔ چونکہ علمائے مذکور شخص کو ایک مصنوعی انتزاعی وجود کی حیثیت سے معرض بحث میں لائے اُس کو انھوں نے اُن معاشرتی تعلقات سے علیحدہ کردیا جن کے واسطے سے اسکے اخلاقی وجدانات پیدا ہوتے ہیں یہی وجہ تھی کہ انکو ایک موہوم قوت کے فرض کرنیکی ضرورت ہوئی جسکو ضمیر یا خلقی حس یا جبلت یا اخلاقی شعور[1]

---

[1] یہ مفروضہ بعض مشہور متاخرین نے بھی تسلیم کیا ہے۔ ڈاکٹر راشڈال نے ("نظریہ نیک و بد") اس جبلی اخلاقی ادراک کو

موسوم کرتے ہیں تاکہ اخلاقی چال چلن کی توجیہ ہو سکے۔

گو کہ ہم نے اُس خواہش کی توجیہ کی جس سے مثالیہ سیرت کا تحقق ہوتا ہے تاہم ہمکو اس واقعہ کی توجیہ کرنا ہے کہ بعض انسانوں میں کیوں یہ داعیہ جملہ دواعی پر غلبہ حاصل کرلیتا ہے اور فی الواقع اُن کے چال چلن کا نظام جملہ تعلقات اور مواقع میں اسی داعیہ سے ہوتا ہے۔ کیونکہ بعض انسان اس مثالیہ اور وجدان کا اکتساب تو کرلیتے ہیں لیکن مثالیہ کے تحقق میں بالکل یا ایک حد تک کامیاب نہیں ہوتے۔ ہم کو جاننا چاہئے کہ وہ خواہش جو کامل اخلاقی وجدان سے نکلتی ہے عموماً سبک اور ضعیف قسم کی ہوتی ہے بمقابلہ اُن شدید اور نا تراشیدہ خواہشوں کے جو بلاواسطہ ہماری جبلتوں اور ہمارے عینی وجدانات سے پیدا ہوتی ہیں۔ لہٰذا کوئی وجہ تعجب کی نہیں ہے کہ متعدد صورتوں میں کسی مثالیہ سیرت کا اکتساب اور اسکا وجدان اسکے تحقق کے حاصل ہونے کے لئے کافی نہیں ہوتا پس ہم کیونکر اس واقعہ کی توجیہ کریں کہ سیرت ایک نیک آدمی کی بہت کچھ ضعیف خواہشوں کے اُبھار سے منظم ہوتی ہے اور وہ کیوں مخالفت کرتی ہیں قوی تر اور زیادہ ضروری ابتدائی خواہشوں کی ترغیب دہی کی جو اُن پر مقدم ہیں؟ قوی اقتضا یا داعیہ پر ضعیف کے غلبہ کا ظہور متعدد صورتوں میں فعل حق کے جو دواعی کے تنازع کے بعد واقع ہوا اور ممارست اخلاقی کوشش کی اسکی باعث ہوئی کہ پروفیسر جیمس نے اخلاقی کی یہ تعریف کی۔

اخلاقی تنازع کی انھیں صورتوں میں ارادہ یا کوشش ارادہ کی اپنے پورے مفہوم کے

---

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ استعمال کیا ہے اور اسکو اپنے اخلاقی اور انسانی مذہب کی کلید بنا لیا ہے۔ اس سے وہ مراد لیتے ہیں قوت حکم لگانیکی کسی شئے کی اخلاقی قدر و قیمت پر حکم لگانے کی قوت یا وہ جس سے کسی چیز پر نیکی کا حکم لگاتے ہیں۔ وہ اس قوت کو اوسیطرح سانتے ہیں جیسے کانٹ کہ پیرو مکانی اور زمانی تعلقات کے ادراک کی قوتوں کو مانتے ہیں یعنے وہ قوتیں جو گو کہ استعمال سے صاف اور کامل ہو سکتی ہیں لیکن مبدء فطرت نے ہم میں ودیعت رکھی ہیں ابتدائی قوت بصیرت کی حیثیت سے جو کہ محض بسیط مورثوں سے تصدیق کی انتقاد کے طریق سے نہیں نکلی ہیں۔ لیکن ڈاکٹر موصوف نے اس مسلہ کے ثبوت کی اور اسکے جائز قرار دینے کی کوشش نہیں کی اگرچہ یہ ایسی چیز ہے جس پر انھوں نے ایسا بھاری بوجھ نتائج کا معلق کیا ہے۔ عجب تو یہ ہے کہ دراں حالیکہ کانٹ کی رائے قوت ادراک مکانی و زمانی کے باب میں یہ مانا گیا ہے کہ ایسے تصدیقات کوئی خارجی قیمت نہیں رکھتے مکان اور زمان محض ذہنی وجوہات ہیں ڈاکٹر راشڈال اولی صورت میں خلقی حکم کی اور اخلاقی شعور کے معروضی یا خارجی وجود کو تجویز کرتے ہیں اور یہ ایک سرچشمہ اسکے اطمینان کا ہے ۱۲ م۔

اعتبار سے داخل ہوتا ہے تاکہ فتحیابی ضعیف اقتضا کی متعین ہو جائے۔ پروفیسر جیمس نے اسکا نقشہ اس طرح بنایا ہے۔

م (مثالی اقتضا) بذات خود ضعیف ہے بہ نسبت پ یعنے پیدائشی رغبت کے ک کوشش ارادے کی۔ م + ک زیادہ قوی ہے پ سے (یعنے مثالی اقتضا مع کوشش ارادی کے زیادہ قوی ہو جاتا ہے پیدائشی رغبت سے)

پروفیسر جیمس مثل اکثر مصنفوں کے اسکو ایک اخیری اور ناقابل حل مسئلہ خیال کرتے ہیں جسکے مقابلہ میں ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ۔ ارادہ ضعیف داعیہ کی طرفداری میں اپنی کوشش صرف کرتا ہے اور اسکو قوی حریف پر غالب کر دیتا ہے۔ اور لفظ ارادہ محض نام اس امکان کا ہے جس سے انرجی (توانائی) کی سرایت مراد ہے جو جانب میں ضعیف داعیہ کے کام کرتی ہے۔ ایسی سرایت انرجی کی جسکے منبع اسباب اور مقدمات کے باب میں ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ یعنے پروفیسر جیمس تحلیل ارادے کی اس نقطے سے آگے نہ لیجا سکے کہ اعفوں نے تشخیص کر لیا کہ ارادے کے اثرات کیا ہوتے ہیں لہذا اعفوں نے مسئلہ عدم تعین کو اختیار کر لیا میں قدیم مسئلہ جبر و اختیار پر طولانی بحث نہیں کرنا چاہتا لیکن قبولیت مسئلہ اختیار کی اس امید سے منافات رکھتی ہے کہ علم معاشرت کسی مناسب مفہوم لفظ "علم" کے اعتبار سے انجام کو پہنچے گا کیونکہ ایسے علم کے ہر مسئلہ کے سامنے ہم کو عجز کا اقرار کرنا ہوگا۔

لہذا کچھ کوشش کرنا چاہئے کہ ثابت کیا جائے کہ زور ارادہ کا کوئی امر نہیں ہے نہ بالکلیہ

---

لہ مسئلہ ارتقائے روایت اخلاقی کی صورت میں ہم کو صاف صاف اسکا ثبوت ملیگا۔ اگر جیسا کہ ہم نے کہا ہے اخلاقی روایت نے آہستہ آہستہ ترقی کی ہے حکم اور مثال کے اثر سے بڑے اخلاقی مقتداؤں کے اور اگر حسب قول اہل اختیار تمام اخلاقی فتحمندیاں ان مقتداؤں کی جسکی وجہ سے ان کو اپنے بنی نوع پر تفوق حاصل ہوا ہے اور انکی قوت اخلاقی روایت کو ایک سانچے میں ڈھالنے کی مخفی اور بالکلیہ ناقابل فہم سرچشمہ رکھتی ہے پس اخلاقی روایت کے نمو کا بیان ہو سکتا ہے مگر انکی توجیہ ممکن نہیں ہے اور ہمارے پاس تو بالکل نہیں ہے یا اگر ہے تو بہت کم۔ وجہ اس امر کے تصور کرنے کی کہ گزشتہ زمانے میں اسکے نمو کے باب میں ہمنے سیکھا ہے اتنی ہے ہم اسکے مجاز ہونگے کہ آیندہ زمانے میں اسکے نمو یا ارتقا کے باب میں کچھ کہہ سکیں یا کوئی پیشین گوئی کر سکیں۔ اور یہ صادق ہی رہیگا خواہ ارادہ کی توانائی کی مقدار کتنی ہی کم ہو جسکو اہل اختیار نے تسلیم کیا ہے تاکہ متنازع دواعی کی ترازو کے پلے کی توجیہ ہو سکے ۱۲ مصـ

ناقابل فہم ہے جیساکہ اہل اختیار دعویٰ کرتے ہیں بلکہ اس کی توجیہ ویسے ہی اصول سے ہو سکتی جس طرح اور انسانی فعلیتوں کی توجیہ ہوتی ہے اس میں کوئی جدید اصول فعلیت یا انرجی کا شامل نہیں ہے بلکہ ایک پیچیدہ اور نازک تعامل ان اقتضاؤں کا ہے جو تمام حیوانی کردار کے موجب ہوتے ہیں اور جس میں آخری رمز ذہن اور زندگی کا جاگزیں ہے۔

یہ بحث دو مختلف وجہوں پر چلائی گئی ہے۔ ایک اخلاقی دوسرے نفسیاتی۔ بنابر وجہ اول یہ بار بار کہا گیا ہے کہ اگر ہم ارادے کی آزادی کو نہ مانیں اور اخلاقی انتخاب میں کسی درجہ کا استقلال (استغنا) مقدم شرائط کا تسلیم نہ کریں تو ہم کسی طرح کی اخلاقی ذمہ داری کو نہ مانیں گے لہٰذا ارادے کی آزادی سے انکار کرنا اخلاق کی بیخکنی ہے اور نظام انعامات اور تعذیرات سے ستائش اور نکوہش کو جدا کرنا کل منطقی[1] جواز اور عدم جواز کی نفی ہے۔ اس حجت میں ذمہ داری اور انعامات اور تعذیرات کے مقصد کی ماہیت کا ایک غلط تصور ضمناً شامل ہے اگرچہ اس پر اکثر اشخاص نے اصرار کیا ہے جن سے توقع تھی کہ وہ عامیانہ خیالات کے خلط وخبط سے محفوظ رہیں گے۔ ذمہ داری کے معنی ہیں محاسبہ داری کسی بر کردار کا ذمہ دار ہونا یہ ہے کہ وہ جائزاً قابل تعذیر ہو۔ اگر سزا دینے کے معنی ہیں ناخوشنودی یا انتقام کے داعیہ سے رنج دینا ہیں کہا جا سکتا ہے کہ جبری کے لئے یہ غیر معقول ہے کہ وہ کسی کو قابل تعذیر سمجھے یعنے کسی کو ذمہ دار سمجھے بلکہ وہ یہ کہے گا۔ بیچارہ مجبور تھا! جب میں یہ جانتا ہوں کہ تو ایک کل کا پرزا ہے (جو اپنی حرکت پر مجبور ہے) مجھ سے میں ناخوش نہیں ہو سکتا تو اپنے فعل کا ذمہ دار نہیں ہے۔" پس آزار پہنچانا داعیہ انتقام یا ناخوشنودی سے بالکل بے اخلاقی یا بداخلاقی ہے تعذیر فقط اس لئے جائز ہو سکتی ہے اور اسی صورت میں اخلاقی تعذیر ہو سکتی ہے کہ آئندہ بداعمالی کو روکے اور اخلاق کی درستی میں معین ہو یعنے انسان

---

[1] یعنے اندروئے منطق فلاں امر عقل کے نزدیک جائز ہے اور فلاں امر ناجائز ہے ۱۲

اخلاقاً ذمہ دار ہیں اور درحقیقت قابل تعذیر ہوتے ہیں اگر تعذیر سے یہ توقع ہو کہ آئندہ بداعمالی سے مانع ہو گی اور ان کے اخلاق کو درست[1] کر دے گی۔ اسی لئے بچوں اور جانوروں کا تعذیر[2] دینا جائز اور مجنون کا تعذیر دینا قبیح ہے۔ مجنون درحقیقت تعذیر کا سزاوار ہی نہیں ہے کیونکہ وہ مرفوع القلم ہے (یعنے ذمہ دار) نہیں ہے کیونکہ معلوم ہے کہ تعذیر نہ ان کو مانع ہو گی اور نہ اُن کے اخلاق کو ترقی[3] دے گی۔ پس انداز اُس جج (قاضی) یا باپ کا جو تعذیر دیتا ہے یہ ہے "میں تمکو سزا دیتا ہوں تاکہ تم بداعمالی سے باز آؤ اور پھر ایسا کام نکرو۔ میں جانتا ہوں کہ تم مجبور تھے لیکن اگر تم کو تعذیر نہ دی جائے تو تم کو جب ویسی ہی ترغیب پیش آئے گی تم وہی کام پھر کرو گے اور بداعمالی کے مرتکب ہو گے۔ درحالیکہ اب جو میں تم کو تعذیر دیتا ہوں غالباً بدکرداری کو روکے گی اور تعذیر سے تم میں عادت اپنے اقتضاؤں کے ضبط کرنے کی پیدا یا قوی ہو گی اور تم حکومت کا زیادہ لحاظ کرو گے اس سے ممکن ہے کہ تمہاری خودخیالی سیدھے راستے پر لگ جائے" دوسری لفظوں میں جبری کی رائے کے موافق اگر کوئی شخص اخلاقاً قابل تعذیر ہو یعنے ذمہ دار ہو اس کا سبب یہ ہے اس کا عمل ابدی کی فطرت کا ماحصل ہے اُس عمل کا تعین ایسے حالات سے ہوا ہے جس کا جزو اعظم

---

[1] میں قصداً زیادہ تر مشکل اخلاقی مسئلہ سے بحث نہیں کرتا اس نقطۂ نظر سے کہ تعذیر دینا کسی شخص کو اسس لئے جائز ہے کہ دوسروں کو عبرت ہو اور بداعمالی سے رکے ۱۲ مص

[2] کیونکہ بچے سکھائے جا سکتے ہیں اور جانور سدھائے جا سکتے ہیں وہ کس حد تک اپنے افعال کو سمجھ سکتے ہیں بخلاف اس مجنوں کے جو بالکل فہم سے عاری ہو ۱۲ م

[3] جس حد تک تعذیر سے مجنون پر یہ اثرات پیدا ہوں اس کو اخلاقی استحقاق سزا یابی کا ہے۔ طبی پیشہ کی جانب سے عموماً اس کی حقیقت سے غفلت کیجاتی ہے وہ دائمی مناقشہ جو طبابت اور قانون میں رہتا ہے اس کا فیصلہ طبیب ہی کر سکتے ہیں کہ کونسے ذہنی امراض ایسے ہیں جنکے مریضوں کا چال چلن تعذیر سے یا دھمکی سے ناقابل اصلاح ہے اور کون سے امراض کے مریض میں اسکی صلاحیت باقی رہتی ہے کہ تعذیر سے روک ہو جائے اور اصلاح ہو سکے ۱۲ مص

اُسی کے ذہنی خمیر (ساخت) میں موجود ہیں اور اس کی معقول امید ہے کہ تعذیر سے اس کی فطرت میں بہتر تغیر واقع ہو۔

اگر اس کے مخالف رائے درست ہو اگر کسی شخص کے ارادی افعال خصوصیت کے ساتھ ایسی حالتوں سے متعین نہیں ہوتے جو اس کے ذہنی ساخت کے نظام میں موجود ہیں اس کے تعذیر دینے کی وجہ صرف ناخوشنودی یا انتقام کا جذبہ ہو سکتا ہے۔ کیونکہ جب ہمارے اخلاقی تنازع کی تنقیحوں کا فیصلہ ہماری فطرتوں کے حالات سے نہو بلکہ اس کا مبدا کوئی سببی جز ہو[1] جس کے مقدمات موجود نہوں یا کسی مرموز اثر سے ہو جو ہم پر کسی نامعلوم منبع سے نازل ہوا ہو خواہ وہ منجانب خدا ہو خواہ شیطان کی طرف سے ہو یا کوئی ایسا سرچشمہ ہو جس کو "قدریہ" ہماری فطرت سے خارج تجویز کرے۔ پھر تو نہ ہم تعریف کے مستحق ہیں نہ مذمت کے نہ انعام کے نہ تعذیر کے اور یہ بے سود ہے کہ ایسے تنازعات کی تنقیح کو ہماری فطرت میں ان تاثیرات[2] کے ذریعے سے تغیر پیدا کر کے بدل دیں یعنے اگر قدری کا مسئلہ درست ہے تو کسی بداعمال شخص کے لئے کوئی اخلاقی سزا نہیں ہو سکتی بلکہ انتقاماً اس کو ضرر پہنچانا ہوگا۔ پس کوئی اخلاقی ذمہ داری نہیں ہو سکتی۔ وہ حجت جو اخلاقی ذمہ داری سے ماخوذ ہے وہ جبری کی تائید میں ہے۔ آزاد ارادہ کے حامی اخلاقی

---

[1] کوئی ایسا امر ہو جو سبب واقع ہوا ہے مگر اس امر کی ماہیت سے ہم واقف نہیں ہیں ۱۲ م

[2] قدری کی طرف سے اس حجت کا ممکن جواب یہ معلوم ہوتا ہے: ہاں لیکن مگر یہ خارجی تاثیر "اقل قلیل" ہے ممکن ہے کہ بذریعۂ تعذیر کے اچھی تاثیرات سے بہتر موقعہ مناسب تنقیح کا ہمارے اخلاقی تنازعات کے باب میں دیا جا سکتا ہو۔ بظاہر یہی راستہ ہے جسکے اختیار کرنے پر زمانۂ حال کے آزاد ارادہ سے مائل ہیں۔ تاہم وہ مجبور ہیں کہ اس بات کو تسلیم کریں چونکہ مقدار ان خارجی تاثیرات کی نامعلوم ہے پس ان کو ماننا سزا کے معاملہ کو کمزور کر دے گا اور ہماری اخلاقی ذمہ داری کو اس قدر گھٹا دے گا جس کی کمی کا حساب ناممکن ہے۔ مہ

ذمہ داری کی بیخکنی کرتے ہیں۔

لیکن ایک اور حجت خود مختاری کی تائید میں ہے جس کی بنا اخلاقی حاجتوں پر ہے۔ جس کی تردید کچھ ایسی آسان نہیں ہے اگر جبری کے قول کے موافق میرے ہر کام کا تعین گذشتہ شرائط سے ہوتا ہے اور ایسے طرق عمل سے جو کچھ تو میری ہی ماہیت میں داخل ہیں اور کچھ میرے ماحول میں تو پھر مجھکو کوئی اخلاقی کوشش کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ میرا چال چلن وہی ہوگا جو ہونا ہے وہ شرائط جن پر میرے اعمال موقوف ہیں وہ میری پیدائش سے پہلے ہی پیدا ہو چکے ہیں اور میرے اعمال کی جملہ تفصیلوں کو متعین کر دیا ہے پس حماقت ہے کہ میں بہتر راستہ کے انتخاب کرنے اور اس کے عمل میں لانے کے لئے تکلیف اٹھاؤں۔ اس مناقشہ میں یہ حقیقی محل تنازع ہے یہ صحیح نتیجہ جبریت سے نکلتا ہے۔ یہ اس کی اخلاقی دشواری ہے جس سے اکثر اس مذہب کے حامیوں کا سامنا ہوا ہے اور جس پر وہ کبھی غالب نہ آسکے۔ یہ کہنا جیسا کہ اکثر کہتے ہیں کہ ہم اپنی فطرت کے موافق عمل کرنے کے لئے آزاد ہیں یہ کہ شرائط ہمارے اعمال کے ہمیں میں موجود ہیں اور صرف اسی آزادی کے ہر معقول انسان آرزو کر سکتا ہے۔ اس کہنے سے نہ اخلاقی دشواری برطرف ہو سکتی ہے نہ اس میں کوئی کمی ہوتی ہے ایسے خیالات ممکن ہے کہ ایسے لوگوں کے لئے اطمینان بخش ہوں جو یہ سمجھتے ہیں کہ ان کی فطرت سنجیدہ ملامت پر فوقیت رکھتی ہے لیکن اُن لوگوں کے لئے تشفی بخش نہیں ہیں۔ جو اپنی نسل میں خرابیاں بتاتے ہیں اور اپنے پیدائشی مزاج میں یقینی فتور پاتے ہیں۔ جو شخص اخلاقی کمزوری کے جائز ہونے کی یہ راہ تجویز کرتا ہے اُسکے لئے زیادہ دشواری نہیں ہے کہ کوئی مفید جواب دیا جائے۔ ہم تو اُس کو ذمہ دار قرار دے کے سزائیں دیں گے۔ شاید کسی کو شبہہ ہو کہ قدری جن میں سے اکثر اس مشکل کو مشرقی مسئلہ تقدیر کی طرف تحقیری اشارہ کرکے دور کرنے کی کوشش کرتے ہیں عموماً اس سے درحقیقت خائف ہیں اور وہ ایک سازش میں داخل ہوئے ہیں کہ دلیرانہ اس سے تجاہل کریں کیونکہ وہ درحقیقت اس تاریکی کو

انسانی حیات سے دور نہیں کر سکتے۔
لیکن نفسیات اس کو جائز نہیں رکھ سکتی کہ اخلاقی ضرورتوں کی طرفداری کو اس کی تحقیقات اور نظریات میں دخل دیا جائے۔ اور نفسیات میں آزادی ارادہ کی تائید میں یہ شہادت بسہولت نہیں مسلم ہو سکتی کہ ہماری ذہنی ساخت میں توانائی (انرجی) کے سیلان کا یہ منبع بدشواری بہم پہنچ سکتا ہے جو بظاہر ارادہ[1] میں فیصلہ کن کام کو انجام دیتا ہے۔

---

[1] سب سے زیادہ کامیاب و فاتح لاتعینیت (لاجبریت) کا جواب تک ہوا ہے وہ ڈاکٹر شیلر کا ہے اسٹڈیز ان ہیومنیزم (تحقیق انسانیت) ان کا طریق استدلال وہ نہیں ہے جو ڈاکٹر جیمس کا ہے۔ وہ کہتے ہیں ممکن ہے کہ حالات متصل پیدا ہوں جس کا اجرا غیر متعین ہو اس معنے سے کہ متقابل قوتیں ٹھیک ٹھیک متوازن ہوں جن کے توازن کو استقرار نہیں ہے جس کو ہم بلیرڈ کے گیند سے مشابہ کر سکتے ہیں جو چھری کی دھار پر سدھا ہوا ہو۔ کوئی اقل قلیل قوت کسی ایک سمت میں اس کو لیجا سکتی ہے اور اس طور سے مہتم بالشان نتائج پیدا کر سکتی ہے۔ مثلاً اگر چھری کی دھار کسی پہاڑ کے سرچشمہ سے متصل ہو تو وہ گیند بحر ظلمات یا بحرالکاہل تک پہنچ سکتا ہے جس سمت میں وہ اقل قلیل قوت اپنا عمل کرے۔ ڈاکٹر شیلر کما حقہ ثابت کرتے ہیں کہ ہمارے علم میں ایسا موقع طبیعی اور اخلاقی دونوں چیزوں پیدا کروں) میں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اگر ان کی پیدائش کا تعین ایسی اقل قلیل قوت نے متعین ہو جس قوت کا تعین سابق کے حالات سے نہیں ہوا ہے تو تخمینہ متقابل قوتوں کے زور کا کافی صحت کے ساتھ (تاکہ ہم موجودگی اس غیر مشروط (مطلق) عامل کی دریافت کر سکیں) ہماری قوت سے باہر ہے اور ہم کبھی اس قابل نہوں گے کہ اس کا تخمینہ طبیعی عالم کے لئے کر سکیں اخلاقی عالم کا تو کیا ذکر ہے۔ اگر یہ غیر مشروط (مطلق) عامل ہر صورت میں اقل قلیل قوت تسلیم کی جائے۔ تسلیم کرنا اس حقیقت کا اخلاقی ذمہ داری کے اصول کا کچھ ایسا استیصال نکرے گا۔ بلکہ یہ ایک غیر قابل تخمین عنصر اجزاء موثرہ میں داخل کر دے گا جیسا کہ سابقاً مذکور ہوا جس کو اجتماع (سوسائٹی) کا محقق کوشش

نفسیاتی مسئلہ جس سے ہم کو سامنا پڑتا ہے یہ ہے :- کیا ہم کوئی
نفسیاتی توجیہ اُن حالات کی جو ارادہ کی کوشش کے باعث ہوتے ہیں
دے سکتے ہیں جن کو اگر کمزور کی طرف ڈال دیں وہ داعیہ جو زیادہ تر مثالی
ہے زیادہ ناتراشیدہ اور ابتدائی اور قوی تر دواعی پر غالب آجائے؟
ہم نے معلوم کرلیا ہے کہ جملہ اقتضاءات کل خواہشیں اور کراہتیں
جملہ دواعی ! المختصر یہ کہ جملہ طلبیں دو قسموں میں منقسم ہیں : (۱) وہ جو کہ
تحریک سے کسی پیدائشی میلان یا جبلت کے پیدا ہوتی ہیں (۲) وہ جو کہ
پیدا ہوتی ہیں ایسے میلانات کی تحریک سے جبکو کسی شخص نے اثنائے حیات
میں پیدائشی میلانات کی تفریق سے زیر ہدایت لذت والم کے اکتساب
کیا ہے - پس ہم اپنے مسئلہ کو عام الفاظ میں اس طرح بیان کرسکتے ہیں :
کیا ارادہ صرف ایک پیچیدہ صورت طلب کی ہے - جس کے ضمن میں
کوئی اتصال اُن دونوں مبدءوں (طلبیات) کا ہے جس کو با ترتیب نظام نے

---

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ :- کرے گا کہ شمار ہیں لے لہذا علم تاریخ اور علم اجتماعات کو
دشواری میں ڈالدے گا ممکن ہے کہ محال کردے آیا اس سے کسی درجہ تک
اخلاقی دشواری جبریت کی خفیف ہو جائے گی جس پر پیشتر بحث ہوچکی ہے
یہ نہایت دشوار اور نازک مسئلہ ہے میں بالفعل نہیں خیال کرتا کہ اس کا
ایسا کچھ نتیجہ ہوگا - ماورا مذکورۂ ذیل طریق کے یہ ہم کو ایک اور قوت پر
یقین کرنے کی رخصت دے گا جو ہماری ذات نہیں ہے یہ قوت نکوکاری
کی موجب ہوگی - اس یقین کی ہم کو جرات دلائے گا اور تحریک دے گا
تاکہ اس قوت کے مقصد کے حصول کی کوشش کریں - چونکہ فیصلہ اس مسئلہ کا
تجربی وجوہ سے نہیں ہوسکتا پس ہمارے لئے یہ راہ کھلی ہوئی ہے کہ ہم لاجبریت
کو بطور اصول موضوعہ کے قرار دیں اور اگر یہ اصول موضوعہ قرار دینا نیک اطوار کے
کے غلبہ کا باعث ہو تو مشکل ہے کیا ہم کسی معقول وجہ سے جیمس اور شیلر کی پیروی نہ کریں
جبکہ وہ چاہتے ہیں کہ ہم اس کو مان لیں نہ کہ ہم اس رائے کو تسلیم کرلیں ۱۲ مسعم

پیدائشی اور اکتسابی میلانات کے ممکن کیا ہے ؟ یا اس میں کوئی ایسی محرکہ قوت منبع توانائی (انرجی) کا کوئی قوت کوشش کرنے کی جو بالکل ہی مختلف قسم کی ہے شامل ہے ؟ صاف صاف یہ ہے کہ ہمکو پہلی شق کے حدود میں توجیہ کی کوشش کرنا چاہئے، اور اگر اس میں کوئی امید کامیابی کی نہو تو دوسری شق اختیار کرنا چاہئے۔ میری رائے میں اس دعوے کے معقول وجوہ ہیں کہ ہم مجملاً سمجھ سکتے ہیں اس طریقہ کو جس سے ارادہ کی توجیہ طلب کی ایک مخصوص صورت کی حیثیت سے ہوسکتی ہے جو اور طلبیات سے کوئی نوعی اختلاف نہیں رکھتا بلکہ اختلاف صرف پیچیدگی میں ہے۔ ہم اس اختلاف کو دیکھ سکتے ہیں اگر ایک میزان طلبیات کی ترتیب دیں اور بالکل سادہ صنف سے شروع کرکے نہایت پیچیدہ اور خفی صنف تک جائیں یعنے اخلاقی انتخاب جو اس کوشش سے حاصل ہوتا ہے کہ اعلیٰ اور ادنیٰ دواعی کی کشمکش میں اعلیٰ درجہ کے نہیں لیکن کمزور داعیہ کی فتح ہو۔ اگر صنفیں طلب کی ایسی میزان میں مرتب ہوسکتی ہیں ہر صنف جو اپنی قریب کی صنف سے خفیف سا اختلاف رکھتی ہے منطقۃً غالب پیدا کرتی ہے کہ میزان ہذا میں اتصال واقع ہے۔ کیونکہ اگر طلب میں کوئی مخصوص جزو مؤثر شامل ہو جو اور طلبیات میں کارفرما نہیں ہے تو ہم کو ایک خط فاصل درمیان ارادی اور غیر ارادی طلبیات کے کھینچنا چاہئے۔ یہ کہ ایسی میزان بن سکتی ہے اس میں میرے نزدیک کوئی مناقشہ نہیں ہے اور کوشش اسکے تمثیلی بیان کی آئندہ کسی صفحہ میں کیجائے گی۔

اگرچہ ہم دوسری صنفوں کے طلبیات کے درمیان کوئی خط فاصل نہیں کھینچ سکتے مگر مناسب اور جائز ہے کہ "ارادہ" کا نام یا فعل ارادی ایک مخصوص قسم کے طلبیات کے لئے محفوظ کرلیں اور ہم کو چاہئے کہ اول اس قسم کے طلبیات کے آثار کو مشخص کرلیں۔

بعض مصنف اس امتیاز کو نہیں تسلیم کرتے بلکہ جملہ طلبیات اور ذہنی فعلیت کی ہر صورت کو اس حیثیت سے بیان کرتے ہیں کہ وہ ارادہ سے

پیدا ہوی ہے۔ مثلاً شاپنہار کے نزدیک لا یعقل شہوات جن کا ظہور ادنیٰ درجہ کے نظامات آلیہ سے ہوتا ہے وہ بھی ارادی افعال ہیں ویسے ہی جیسے اعلیٰ درجہ کے اخلاقی مساعی پروفیسر بین کے نزدیک ایسا امتیاز موجود نہیں ہے کیونکہ اُس نے جملہ فعلیتوں کا محرک بغیر کسی تفریق ——— کے لذت والم کو سمجھ لیا ہے ایسی کوششیں جو لذت کے حصول یا الم سے بچنے کے لئے کیجاتی ہیں۔ اور سالہائے دراز تک یہ دستور قائم رہا کہ جملہ بدنی حرکات دو قسم کے ہوتے ہیں یا لاشعوری انعکاسی افعال یا ارادی فعال۔ مگر چند سال سے جب سادہ طور کے افعال کی بصیرت بڑھی اور عظیم شرکت ان کی ہماری حیات میں زیادہ تر مفہوم ہوی تو اس امتیاز کی مناسبت عموماً تسلیم کی گئی کہ ارادی اور غیر ارادی طلبیات میں فرق ہے۔ ہربرٹ اسپنسر اور دوسروں نے اُن طلبیات کی طرف توجہ مبذول کی جو بدنی حرکات سے ظہور پذیر ہوتے ہیں انھوں نے جملہ حرکات کو جو حرکت کے تصور سے[۱] بلا کسی فصل کے مسبوق[۲] ہیں ارادی سمجھا۔ لیکن مسبوقیت حرکت کے تصور کی محض علامت تصوری حرکی نعل کی ہے اور اکثر ایسے حرکات خود بخود چلتی ہوی کل کی صورت سے واقع ہوا کرتے ہیں جو کہ ارادہ سے جو فی الحقیقت ارادہ ہے بالکل مختلف ہیں۔

دوسرے فعل ارادی کا مقیاس اُس کی مسبوقیت تصور یا استحضار سے اُس غایت (انجام) کے جو اُس فعل کا ماحصل ہے قرار دیتے ہیں لیکن یہ امر جملہ افعال میں جن کو خواہش نے پیدا کیا ہے اور جملہ طلبیات میں جو کہ محض لاشعوری شہوات سے نہیں ہیں مشترک ہے ممکن ہے کہ کوئی شخص

---

[۱] یہ رائے اب تک پروفیسر ہوفڈنگ مانتے ہیں جس کو پروفیسر موصوف نے ایک مضمون میں جو زمانۂ حال میں تحریر ہوا ہے بیان کیا ہے۔ ریویو فلاسوفک "سور لا نیچر دی لا وا لنٹے" ۱۹۰۲ء

[۲] یعنے ذہن میں ہم پہلے حرکت کا تصور کرتے ہیں اور اس کے بعد فوراً فعل کا وقوع ہوتا ہے ۱۲ م۔

خواہش کی تحریک کے خلاف کوشش کرے جس کا انجام صاف صاف مستحضر ہو ہم عموماً ان صورتوں میں کہتے ہیں اور یہ کہنا ہمارا درست ہے کہ انسان کا ارادہ یا خود انسان خواہش کے خلاف کوشش کرتا ہے اور اس پر غالب آتا ہے یا اس کا محکوم ہو گیا ہے۔ لہذا صریحاً ظاہر ہے کہ ارادہ کوئی اور ہی چیز ہے اور بسیط خواہش سے بڑھا ہوا ہے اور اس خواہش سے بڑھکے ہے جس سے فعل صادر ہوتا ہے۔ نہ ہم ہر فعل کے ارادی سمجھنے پر قناعت کر سکتے ہیں جو خواہشوں کی کشمکش سے پیدا ہوتے ہیں کیونکہ ایسی کشمکش ذہنی ارتقا کی ایسی ہمواری پر واقع ہوتی ہیں جو اس ہمواری سے بست تر ہے جس پر حقیقی ارادہ ممکن ہوتا ہے۔

پروفیسر اسٹوٹ مسٹر شینڈ کے اس نتیجہ کی تنقید کرتے ہوئے کہ ارادہ ایک مخصوص تفریق طلب کی ہے وہ ایک خاص صورت طلب کی ہے جو "قابل تحلیل توضیح ہے وہ مسئلہ کو اس طریق سے بیان کرتے ہیں: "کہ ارادہ اور خواہش میں کیا فرق ہے؟" اور جواب جو انھوں نے تجویز کیا وہ یہ ہے "کہ ارادہ خواہش ہے مگر ایسی خواہش جس کی اس تصدیق سے تخصیص اور تحدید ہوتی ہے کہ وہ جس حد تک ہماری ذات میں موجود ہے ہم مطلوب انجام کے حصول کو معرض وجود میں لا سکتے ہیں" یہ کہ ارادے میں یہ تصدیق شامل ہے صحیح ہے میں خیال کرتا ہوں ارادیات کے خاص طبقہ میں جن کو ہم عزائم (عزم بالجزم) کہتے ہیں نہ کہ جملہ ارادیات اور اگر یہ سب کے بارے میں درست بھی ہوتا تو بھی کافی بیان اس امتیاز کا نہو سکتا جو خواہش اور ارادے میں ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ صنفی صورت میں ارادے کی یعنے سخت اخلاقی انتخاب میں ارادے کی کوشش کسی نہ کسی طرح ضعیف داعیہ تائید کرتی ہے یا اس کو قوت بخشتی ہے تا کہ وہ زیادہ قوی داعیہ پر غلبہ حاصل کرے۔ اب دیکھو کہ محض تصدیق میں ایسی قوت تحریک کی نہیں ہے بلکہ اس تصدیق (یا حکم) میں کہ "میں یہی کروں گا اور وہ نہ کروں گا" یہ وہ اسلوب ہے جس میں پختہ ارادہ صراحت کے ساتھ ظاہر کیا جاتا ہے

درحالیکہ جو ایک کے یا دوسرے کے مقتضی ہوں وہ اب تک زمانۂ مستقبل میں واقع ہوں۔ تصدیق ایک اثر ارادی عمل کا ہے نہ کہ اُس کا جوہر (یعنے ماہیت)۔

اصل علامت ارادہ کی۔ جو اس کو بسیط خواہش سے یا خواہشوں کی بسیط کش مکش سے ممیز کرتی ہے شخصیت ہے من حیث کل تا کہ مرکزی ہیئت سے یا لب لباب شخصیت کا یعنے خود انسان یا وہ سب کچھ جس کو وہ خود یا دوسرے بالکل حقیقی جز اس کا سمجھتے ہیں ضعیف داعیہ کی طرف ڈال دیا جاتا ہے درحالیکہ محض خواہش کوئی ایسی شئے محسوس ہوتی ہے جو بمقابلہ شخصیت کے حقیقی لب لباب یعنے ذات خاص کے اجنبی معلوم ہوتی ہے وہ ایسی قوت ہے جس کو ہم اپنی قوت تسلیم نہیں کرتے اور جس کو ہم یا ہمارا ذات خاص کراہت اور نفرت سے دیکھتی ہے۔

قبل اس کے ہم اس سراغ پر چلیں اور اس توانائی کا منبع دریافت کریں جس توانائی سے تصور ذات کا متنازع دواعی سے ایک کی تائید کرتا ہے ہم کو یہ پوچھنا چاہئیے کہ فوری اثر ارادے کا کیا ہے؟ موافق ایک رائے کے جو کہ عموماً تسلیم کیجاتی ہے ہم کسی حصۂ بدن کی تحریک کا قصد کریں گے۔ اس رائے کو تصریح کے ساتھ بین نے اختیار کیا ہے اور پروفیسر اسٹوٹ نے اس کی تائید کی ہے تاہم میرا یہ خیال ہے کہ یہ رائے ناقابل حمایت ہے۔ ممکن ہے بلکہ اکثر قوت کے ساتھ ہم کسی احساس یا تصور کا عالم شعور میں علی الاتصال جاری رہنا چاہتے ہیں۔ ارادہ کی کوشش سے ممکن ہے کہ کوئی شخص شعور کے فوکس میں کسی احضار یا تصور کو حاضر رکھے۔ اگر ارادہ نہ ہوتا تو یہ احضار یا تصور فوکس میں نہ رہ سکتا اور تصورات یا حسی ارتسامات اس کو فوکس کی جگہ سے ہٹا دیتے۔ جو لوگ اس رائے کو قبول کرتے ہیں کہ ہم صرف حرکت کا ارادہ کر سکتے ہیں یا کسی قسم کی حرکی آمادگی کا عموماً کوشش کرتے ہیں کہ توجہ کی ارادی ہمت کی صورتوں کی جو حسی ارتسامات یا کسی قسم کی اشیاء کی جانب مبذول ہو اس بیان سے توضیح ہو جائے کہ

ان صورتوں میں فوری اثر ارادہ کا صرف یہ ہے کہ کوئی خاص عضلی درستگی کسی آلہ حس کی ہو جائے اور یہ درستگی غیر مستقیم طور سے تصور یا ارتسام حسی کے شعور کے فوکس پر قائم رکھتے ہیں مدد دیتی ہے لہذا ڈاکٹر اسٹوٹ لکھتے ہیں ارادہ توجہ کرنے کا ٹھیک مماثل اس ارادے کا ہے جو ہاتھ کو حرکت دیتا ہے یا کسی اور جسمانی فعل کے لئے بجا لانے کے حرکت ہوتی ہے اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہمارا ارادی تصرف توجہ پر موقوف ہے حرکی عمل کی تصمیم[1] کے لئے ارادے کے تصرف پر۔ لیکن گو کہ بیان پہلے کے دو جملوں کا ناقابل تردید ہے لیکن جو نتیجہ دوسرے میں نکالا گیا ہے اُس کو کوئی منطقی اتصال اُس جملے سے نہیں ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہی یا ہوگا کہ یہ مسئلہ اپنی شہرت اس واقعہ سے حاصل کرتا ہے کہ اتصال حرکت کا حرکت کرنے کے ارادہ سے بداہتہً ملاحظہ ہو سکتا ہے اور یہ ایسا واقعہ ہے جس سے انکار نہیں ہو سکتا یہ ایسا دل میں کھپا ہوا ہے کہ ہمارا اتصال کی ناقابل توضیح اور اسراری ماہیت سے درگزر کرنا ممکن ہے ہم اس کو بطور ایک معمولی واقعہ کے تسلیم کر لیتے ہیں جیسا کہ ہم میں اکثر ایسے بھی ناقابل توجیہ اور اسراری مشہور واقعہ کو احساس کے اتصال کا آلہ جس کی تحریک کے ساتھ ایک معمولی واقعہ تسلیم کر لیتے ہیں۔

مگر دو کافی وجہیں اس مسئلہ کے رد کر دینے کی موجود ہیں اولاً خواہش کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ وہ اپنے موضوع کے تصور کو یا اُسکی غایت کو شعور کے فوکس میں قائم رکھتی ہے ہمارا خیال اُس چیز کے پیچھے منڈلایا کرتا ہے جس کی ہم کو بہت خواہش ہوتی ہے باوجودیکہ اس کی سخت کوشش کیجائے کہ اُس کا خیال دل سے دور ہو۔

یہ قوت خواہش کی کہ اُس کا موضوع شعور کے فوکس میں قائم رہے

---

[1] کسی کام کے کرنے کے پہلے ارادہ آلۂ حرکت اس کام کے لئے آمادہ کرتا ہے اس کو اصطلاحاً تصمیم کہہ سکتے ہیں ۱۲۔

تاکہ توجہ اُسی کی جانب مصروف رہے یہ مثل مستقل جسمانی کوشش کے ہے
جو کہ ہر طلب کا خاصہ ہے اور ایسے فعل کو نہایت صفائی کے ساتھ میکانی
طریق عمل سے ممیز کر دیتا ہے فوری اظہار نفسانی عمل کا اور اس میں شامل ہے
مرکزی رمز زندگی اور ذہن کا اور ان کا تعلق مادہ سے جس کو میں نے
پہلے بھی ذکر کیا تھا۔ اس میں کوئی تنازع نہیں ہے کہ خواہش غیر مستقیم طریقہ
سے احضار انجام کا قائم رکھتی ہے صرف بذریعہ حرکی درسیتوں کے بلکہ
یہ اصلی اور فوری اثر ہر ایسے اقتضا کا ہے جو لاشعوری خواہش کی ہمواری
سے بالاتر ہو اور ہر ایک اقتضا میں شعور غرض (غایت) کا ہوتا ہے۔
تو ارادے کے باب میں ہم کیوں اس کا انکار کریں جو کہ خواہش ہے بلکہ
خواہش سے بڑھا ہوا ہے۔ ارادہ ایک قوت ہے جو بلاشبہ خواہش
کے تصرف میں ہے؟ ثانیاً یہ کہ ارادی کوشش بطور مستقیم انجام کے احضار
کو شعور کے فوکس میں قائم رکھتی ہے اس کا ثبوت محض تجربہ[1] سے ہو سکتا ہے۔
ہم کو چاہئے کہ مضمون کو الٹ دیں۔ اس قول کے عوض کہ ارادی
سمت توجہ کی ایک غیر مستقیم اثر بعض عضلاتی سامان کی مشابہ احساس
تحریک کا ہے بلکہ ہم کو یہ جاننا چاہئے کہ عضلاتی تحریک کا شعور مشابہ احساس
ایک خاص صورت ارادے کی اور قیام اصلی اور فوری اثر ارادے کا
شعور کے فوکس میں ہے۔ کیونکہ جب ہم کسی حرکت کا ارادہ کرتے ہیں ہم
دوبارہ اُس حرکت کے تصور پر زور دیتے تاکہ یہ تقویت زیادہ زور کے ساتھ

---

[1] وہ تجربے جو اس نکتہ کو ثابت کرتے ہیں مصنف کتاب ہذا نے اُن سلسلۂ مضامین کے
چوتھے حصہ میں بیان کئے تھے جن کا عنوان "فزیالوجیکل فیکٹرس آف دی اٹنشن پراسس
(یعنی عضویاتی موثرات توجہ کے عمل میں) جو کہ رسالہ مائنڈ یعنی ذہن میں ن س
جلد پانزدہم میں شائع ہوئے تھے۔ اُن تجربوں سے اکثر دوبارا کئے گئے اور
ان کی تصدیق کی گئی۔ ام ام دمیگر دایجھیرین ریویو دی پسائیٹری
دی سائیکولوجیکل اکسپیرمینٹ اوایل ۱۹ء ۱۲ ص۔

تحریک میں پیدا ہوسکے۔ پس ہم کو چاہئے کہ پروفیسر جیمس کی پیروی کریں اُن کے اس قول میں "کہ اصلی اکتساب ارادے کی کسی مشکل شئے پر متوجہ ہونا ہے اور اُس کو مضبوطی سے گرفت کر کے ذہن کے سامنے حاضر رکھنا ہے" اور پھر پروفیسر موصوف کہتے ہیں کہ توجہ کی کوشش اصلی ظہور ارادے کا ہے۔ خاص صورت میں وہ شئے جس کی طرف ہم ارادی کوشش سے توجہ کو مصروف کرتے ہیں جسمانی حرکت ہوتی ہے۔ حرکت فوراً تصور کے بعد پیدا ہوتی ہے وسیلہ سے اُس پوشیدہ تعلق کے واسطے سے جو کہ اُن دونوں میں ہے جس کے بارے میں ہم کو کچھ بھی معلوم نہیں ہے سوائے اس کے کہ ایسا ہوا کرتا ہے۔

پس توجہ کی کوشش اصلی صورت ہر ارادے کی ہے اور یہ صورت پذیری ارادی عمل کی یعنے توجہ کی کوشش سے قائم رکھنا تصور کا شعور کے فوکس میں یہی امر ارادے کی ہر مثال پر حاوی ہے اب ہم ارادے کی بعض صنفی صورتوں کے اثر پر غور کریں گے۔ تامل میں ہمکو کاموں کے دو مختلف سلسلوں کا تصور ہوتا ہے اور وہ یکے بعد دیگرے شعور کے فوکس میں آتے ہیں ایک کی روک یا مزاحمت دوسرے کی طرف سے ہوتی ہے قبل اس کے کہ عمل کا تعین ہو۔ ارادی انتخاب کے عمل میں ہم ایک تصور کو استقلال اور غلبہ دیتے ہیں اور اسی اثنا میں دوسرے کو کم و بیش تکمیل کے ساتھ عالم شعور سے خارج کر دیتے ہیں۔ پھر ایک سلسلہ عمل کے اختیار کرنے کا مصمم قصد کرنے میں ہم ایک جلی اور واضح تصور اُس سلسلۂ عمل کا دل میں پیدا کر سکتے ہیں؛ اور اُس تصور کو توجہ کی کوشش سے ہمیشہ ذہن کے سامنے حاضر رکھتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ہم اپنے قصد کو ایک تصدیق کی صورت میں لاسکتے ہیں۔ "میں ایسا کیا چاہتا ہوں" لیکن یہ تصدیق ایک اضافہ ہے اور کوئی اصلی جز ارادی عمل کا نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ ہم کسی واقعہ کو قصداً یاد کریں جس کو بھول گئے ہوں مثلاً فرض کرو کہ ہم کسی شخص کا نام بھول جائیں جس کے بارے میں ہم خیال کر رہے ہوں ہمارا ارادہ محض

اُس شخص کو شعور میں حاضر رکھے گا تاکہ ذہن کو اُس کے متعدد حیثیات پر غور کرنے کا موقعہ ملے اُس کا التزام نشست و برخاست کا اُس کا مقام اور وقت اور وہ صحبت جس میں ہم نے اُس شخص کو دیکھا ہو ان سب امور سے بلاشک اس کا امکان زیادہ ہوتا جاتا ہے کہ اس کا نام ذہن میں گذرے اور یاد آجائے۔

اب ہم ارادے کے مسئلے کے زیادہ ضروری چیز پر نظر کریں گے اور یہ پوچھیں گے کیا ہم کوئی توجیہ اس طریق عمل کی بیان کر سکتے ہیں جس کا نتیجہ یہ ہے کہ کسی شئے کا تصور شعور کے فوکس میں حاضر رہے اور دوسرے تصورات جو اس کے رقیب ہیں ذہن سے خارج ہو جائیں؟ جو شخص مسئلۂ اختیار کا سختی سے پابند ہے وہ یہ جواب دے گا:- "نہیں ارادے کا یہ فعل توجہ کو قائم رکھنے کا ذہن یا سیرت سے مشروط نہیں ہے اس کے مقدمات اس موضوع کے ذہنی طریق عمل میں نہیں ہیں جو ارادہ کرنے والا کہا گیا ہے لہذا ہم کو امید نہ رکھنا چاہیئے کہ ہم کوئی نفسیاتی توجیہ اس کے مقدمات یا شرائط کی دے سکیں گے۔ اگر ایسے مقدمات یا شرائط بالفرض ہوں بھی" پروفیسر جیمس ٹھیک اس حد تک تو نہیں جاتے۔ وہ ارادے کے اصلی اثر کی تعریف کے بعد یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ ایک قدم اُس عمل کے عقب میں جا سکتے ہیں جس سے اس کی پیدائش ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ کسی تصور کو شعور کے فوکس میں قائم رکھنا رقیب تصورات کی روک اور مزاحمت سے ہوتا ہے جو اُس کا اخراج چاہتے ہیں یہ دخواہ تصور اپنی ہی توانائی کی وساطت سے قائم رہتا ہے اور اپنے مخصوص اثر ...یہ اکرتا ہے خواہ جسمانی حرکات کی پیدائش میں خواہ عمل ذہنی کے مزید سلسلے کی تعیین میں۔

پروفیسر وونڈٹ اسی کے مثل مسئلہ کی تعلیم دیتے ہیں اُن کے نزدیک ارادہ ایک حیثیت دراکیت کی ہے اور دراکیت اصلاً مزاحمت تمام احضارات کے سوائے ایک کے جو کہ شعور کے فوکس میں چڑھجاتا ہے۔ پس ان دونوں مستند حاکموں کے نزدیک ارادہ ایک منفی تفصیل ہے یعنے مزاحمت غیر متعلق احضارات کی

لیکن ان میں سے کوئی بھی اس امر کی توضیح نہیں کرتا کہ یہ مزاحمت کیونکر ہوتی ہے یہ مزاحم قوت کہاں سے آتی ہے یا اس کے عمل کرنے کے کیا شرائط ہیں۔ فرضاً پروفیسر جیمس کے نزدیک یہ قوت وہاں ہے جہاں ہر کوشش ارادی عمل کے سراغ لگانے کی ہر کوشش اپنے عقب کی جانب ایک مخفی دیوار سے ٹکراتی ہے کیونکہ مزاحمت کی ضرب کسی ایسے مقام سے نکلتی ہے جہاں ہماری عقل کی رسائی نہیں ہے یا یہ کہ اُس کے مقدمات موجود نہیں ہیں وہ ازخود پیدا ہوتی ہے۔

لیکن یہ مسئلہ ابتدائی مزاحمت کرنے والی خصوصیت ارادی عمل کی میرے خیال میں ایک غلط سراغ ہے اور اس کی امید نہیں ہے کہ اس غلط طرز عمل سے ہم کامیابی کے ساتھ پتا لگا سکیں گے۔ جس کی وجہ سے یہ مسئلہ معقول مانا گیا ہے وہ یہ واقعہ ہے کہ ارادی توجہ میں مثل جملہ اصناف توجہ کے تمام ایسے احضارات کی مزاحمت شامل ہے جو اس احضار کے علاوہ ہوں جو شعور کے فوکس میں لایا گیا ہے۔ لیکن یہ مزاحمت ایک ثانوی یا (مجانب ذیلی) نتیجہ اصلی عمل کا ہے جو کہ ابتدا میں جدید تقویت ایک تصور کی ہے یعنے انجام کے تصور کی جس کا ارادہ کیا گیا ہے۔ نظام اعصابی میں سرتا سر (ممکن ہے کہ بالکل ابتدائی اجزا جن کا بلا واسطہ تعلق اعضاء رئیسہ کے تصرف سے ہے اس سے مستثنیٰ ہوں) مزاحمت کا یہی خاصہ ہے جو ہمیشہ منفی حیثیت سے ظاہر ہوتا ہے یا ضمنی نتیجہ ایک مثبت عمل یعنے آمادگی کے شعور کا۔ اس کی عمدہ شہادت موجود نہیں ہے کہ مزاحمتی صدمات ارادی نظام کے عضلات کو بھیجے جاتے ہیں اور ہم غیر ارادی رجحانات پر یا تو مخالف عضلات پر مشابہ احساس تحریک کے ذریعہ سے تصرف کرتے ہیں یا ارادتاً توجہ کو ادھر جانب مصروف کر دیتے ہیں یعنے ذہن یا نظام اعصابی کی توانائی کو ایک مرکز پر لاتے ہیں ہم اُس کو دوسری جانب سے ہٹا لیتے ہیں یا دوسرے رخ میں اُس کا سیلان نہیں ہونے دیتے۔ ہم اس کو بہت صفائی کے ساتھ ملاحظہ کر سکتے ہیں اُس حالت میں جبکہ انعکاسی حساسات پیدا

جن کی جڑ ہمارے بدنی نظام میں گہری اتری ہوئی ہے ارادی تصرف کرنا چاہتے ہیں مثلاً چھینکنے یا درد یا دھمکی سے تڑپ جانے پر ۔ بعض اشخاص چھینک کو دبا لینا سیکھ لیتے ہیں تنفسی حرکات کی توانائی انرجی کو ارادۃً دبا دینے سے ہم ایک ترتیب خاص کے ساتھ جلد جلد اوپرا ور نیچی کی سانس لیتے ہیں اور تڑپنے یا آنکھ جھپکنے سے بچنے کے لئے عضلات متعلقہ پر زور ڈالتے ہیں شاید ہم تقریباً تمام نظام عضلات پر قدرت رکھتے ہیں خصوصاً جبڑے بھوں اور ہاتھوں کے عضلات پر عادتاً ہم قادر ہوتے ہیں ۔ اور دوسری اور مثالیں مزاحمت کی جن کی ہمارے ذہنی اور اعصابی حیات میں بہت شرکت ہے وہ سب بظاہر اسی انداز کی ہیں یعنے تکمیلی اور منفی حیثیتیں مثبت تحریکات کی[1] ۔ پس ہم کو نہ چاہئے کہ ترتیب کو الٹیں جیسا کہ ونڈٹ اور جیمس نے ارادے کے باب میں کیا ہے اور مزاحمت کو ابتدائی اور اصلی حیثیت عمل کی بنا دیں ۔ ہم کو یہ نتیجہ نکالنا چاہئے کہ ارادہ اصلاً توانائی (انرجی) کے زیادہ ہونے کو شامل ہے جس انرجی سے تصور اپنے کو شعور میں قائم رکھتا ہے اور شرکت عمل کرتا ہے جسمانی ذہنی اعمال کی تعیین میں ۔

پس ہم بعد ملاحظہ آرائے مصنفین اور اُن پر مختصر بحث کے بعد اپنے مقام پر واپس آگئے ہیں کہ ارادے کی کامل صورت میں جبکہ دو متضاد اقتضا موجود ہوں ارادہ کیوں ایک طرف اپنی قوت کو ڈال دیتا ہے اور ارادی فیصلہ کرتے ہیں ہم کسی نہ کسی طریق سے توانائی میں کچھ بڑھا دیتے ہیں جس سے تصور مطلوبہ غایت کا اپنے کو بمقابلہ دوسرے حریف کے قائم رکھتا ہے ۔

اس نتیجہ سے جواب کی طرف ہمارا قدم بڑھتا ہے اُس سوال کا جواب

---

[1] اس مسئلہ کی مزید بحث اور نظریہ عمل مزاحمت کے لئے چاہئے کہ ناظرین مصنف کا مضمون بعنوان ماہیت مزاحمتی اعمال کی نظام اعصابی کے اندر رسالہ "دماغ" میں جلد بست و ششم اور مصنف کا ریویو پروفیسر شیرنگٹن کے مضمون "تکمیل فعل نظام اعصابی کا" رسالہ "دماغ" جلد سیم میں ملاحظہ کریں ۱۲ مصہ

جس سے ہم نے کلام کی ابتدا کی تھی۔ آیا ارادہ محض ایک مخصوص ملتف (پیچیدہ) اجماع طلبی رجحانات کا ہے اُس کی دو قسمیں ہیں جن کی معرفت ہم کو پہلے ہی سے حاصل ہے؟ کیونکہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اصلی عمل ارادہ کا ویسا ہی ہے جیسے خواہش کا یعنے تصور غایت کو شعور کے فوکس میں قائم رکھنا تاکہ یہ مقصد کی قوت سے فعل میں آنے کے لئے کام کرے اور اس اثنا میں حریف تصورات اور رجحانات پر غلبہ حاصل کرلے۔

اب ہم اس کا سراغ لگا سکتے ہیں جس کو ہم نے گذشتہ بحث میں ایک جانب چھوڑ دیا تھا۔ ہم کو معلوم ہوا کہ ارادے کی صنفی صورت میں انسان کی ذات لفظ ذات کے صحیح اور سمجھے ہوئے' مخصوص اور سمجھے ہوئے مفہوم سے اقتضا کی طرفدار ہو جاتی ہے وہی اقتضا جس کو غلبہ بخشا گیا ہے۔

یہ کہ تجربی ذات یعنے تصور اپنی ذات کا جو ہر انسان کو حاصل ہے ارادہ میں اصلی کارفرما ہے اسکی وسیع معرفت حاصل ہوگئی ہے۔ یہ معرفت بظاہر اُس مجمل مقولہ کے ضمن میں ہے جس کو بریڈ لی نے اور چند مصنفین نے پسند کیا ہے کہ ارادہ میں ہم کو عین ذات کی معرفت فعل کے انجام کے ساتھ حاصل ہوتی ہے۔ پروفیسر اسٹوٹ نے اس کو اس طور سے بیان کیا ہے اس تحریر میں کہ یہ تصدیق ''میں یہ کرنے والا ہوں'' اصلی خصوصیت ارادے کی ہے جس خصوصیت سے اس کا امتیاز خواہش سے ہوتا ہے اور اس کو پروفیسر موصوف نے زیادہ فصاحت سے اس جلد میں جو فی الحال شائع ہوی ہے واضح تر بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں ارادی فیصلے کا امتیاز شعور ذات کی مداخلت سے بطور ایک متعامل مؤثر کے''۔ لیکن میرے نزدیک پروفیسر مذکور نے اس کو اچھی طرح واضح

---

لہ گروینڈ ورک آف سائیکالوجی جس کا ترجمہ اس دفتر سے شائع ہو چکا ہے ۱۲ مص۔

لہ باہم دیگر شریک ہو کے کام کرنے والا یعنے یہ موثر اور موثروں کی شرکت میں کام کرتا ہے نہ کہ اکیلا ۱۲ م۔

نہیں کیا کہ شعور ذات کا شعور یہ کام[1] کس طریق سے کرتا ہے۔

محض تصورییں ایسی محرک قوت نہیں ہو سکتی کہ وہ ایک لمحہ کے لئے بھی مضبوط خواہش کی طاقت کو روک لے۔ سوا تصورات فعل کے جن کا قطعی تعین ہوا ہے۔ یا نیم طبی تصورات جن کا داخلہ ذہن پر بذریعہ (ہپناٹک[2]) تجویز کرکے (مشورہ دہی) کے ہوا ہے۔ اور ذات کا تصور اس قاعدہ سے مستثنیٰ[3] نہیں ہے ذات کا تصور یا شعور ذات ارادے میں خود بہت کام کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے محض خود خیالی کے وجدان کے واسطے سے جذبی اور طلبی میلانات کا نظام جو ذات کے تصور کے گرداگرد ہے اور جس سے کسی حد تک کام لیا جاتا ہے

---

[1] بعض مصنفین جب اس بیان کو جانچتے ہیں کہ ذات سب سے اہم موثر ارادے میں ہے تو وہ اس کی تحقیر کرنے لگتے ہیں لیکن جس رائے کی وہ تحقیر کے ساتھ تردید کرتے ہیں وہی مجرد "انا" کی ماہیت ہے جو کہ منطقی موضوع ہمارے تجربات کا ہے یا کہ معقول (فوق الحس) ذات جو کہ منبع ارادے کی قوت کا ہے۔ اگر اس تعلق میں ان دونوں سے کسی ایک مفہوم سے ذات مراد لیں تو تحقیر ان مصنفوں کی بیجا نہیں ہے جب وہ اس پر یہ داغ لگاتے ہیں کہ یہ محض مابعد الطبیعی تجریہ ہے۔ لہٰذا اسی سبب سے ذات نہ کہنا چاہیئے بلکہ تصور ذات کہنا بہتر ہے کہ یہ اصلی موثر ارادے میں ہے ۱۲ مصر۔

[2] ہپناٹک منامی وہ حالت جو بعض اعمال کے ذریعہ سے معمولی پر خواب سی غفلت طاری کیجاتی ہے اور اس حالت میں وہ عامل کے احکام کا تابع ہوتا ہے ۱۲ م۔

[3] تصورات اس اخیر قسم کے ایسی ناقابل مزاحمت قوت نہیں رکھتے جو اکثر اُن سے منسوب ہوتی ہیں۔ ڈاکٹر برام ویل نے نہایت مضبوط حجت کی ہے کہ اگر منتظم رجحانات موضوع کے مقابل ہیں تو وہ کسی صورت سے اپنے کو اثنائے فعل میں قوت سے فعل میں نہیں لا سکتے (کتاب ہپناٹزم کی تاریخ اور علم و عمل) میرے نزدیک یہ رائے اصلاً درست ہے اگرچہ بلا شبہ انھوں نے اس کو کسی قدر حد سے آگے بڑھا دیا ہے ۱۲ مصر۔

اُس وقت جبکہ تصور ذات کا شعور کسی کُل میں صعود کرتا ہے۔ طلبین خواہشیں اور کراہتیں جو خود خیالی کے وجدان کے اندر پیدا ہوتی ہیں محرک قوتیں ہیں جو خود ضعیف تر مثالی محرک کے ساتھ شریک ہو کے اخلاقی کوشش کی صورت میں اُس کو اس قابل کرتی ہیں کہ وہ کسی قوی تر اور ناتراشیدہ تر[1] خواہش پر غلبہ حاصل کرے جو ہماری ابتدائی حیوانی ماہیت سے تعلق رکھتی ہے اور اس خواہش کی غرض عام شعور سے نکال باہر کر دے۔

جب قوی خود خیالی کا قوی وجدان موجود ہو ذات کا تصور گو اُس کا مظروف[2] کیسا ہی بھرا پُرا اور ٹھیک ہو نظم و اطوار میں خفیف شرکت ہو سکتا ہے اور اخلاقی پسند پر اُس کا بہت ہی خفیف یا کچھ بھی اثر نہیں ہوتا۔ ہم اُس کو صاف صاف دیکھ سکتے ہیں اگر ہم ایک شخص کی حالت کا خیال کریں جو کامل اور صحیح علم ذات کو بالکل ہی ناقص خود داری اور فخر کے ساتھ ضم کر دے۔ یہ صورت بہ مشکل عالم ہستی میں پیدا ہو سکتی ہے کیونکہ علم ذات کی ترقی موقوف ہے خود خیالی کے وجدان کے وجود پر جیسا کہ ہم سابقاً ملاحظہ کر چکے ہیں۔ لیکن اس کا تقریبی تحقق ایسے لوگوں میں ہو سکتا ہے جنھوں نے علم ذات کو حاصل کیا ہو اُس کے بعد سلسلہ وار اخلاقی بدبختیوں کی باعث سے ذاتی عزت کو کم و بیش تکمیل کے ساتھ کھو بیٹھے ہوں

[1] ناتراشیدہ خواہش سے محض حیوانی ادنیٰ خواہش مراد ہے جو تہذیب کے درجے سے گری ہوئی ہو ۱۲ م۔
[2] یعنے جو کچھ اُس میں ضمناً داخل ہے ۱۲ م۔

ایسے شخص میں درست علم ذات اُس کو اس قابل کر دے گا کہ وہ اوروں سے
بڑھ کے اس کی پیش بینی کر سکتے ہیں کہ کن چیزوں سے اُس کی زیادہ سے زیادہ
آرام مل سکتا ہے یا دُکھ پہنچ سکتے ہیں اور وہ حالت مفروضہ میں اپنے اطوار
کی پیشین گوئی کر سکتا ہے ۔ ممکن ہے کہ ایسا شخص حزم و احتیاط میں سر آمد روزگار
ہو۔ مگر نیکی میں بالکل ہیچ ۔ ہو سکتا ہے کہ ایسے شخص نے قابل قدر اخلاقی
وجدانات کا اکتساب کیا ہو اور اب بھی رکھتا ہو ممکن ہے کہ اُس نے ایک
مثالیہ شایستہ اطوار اور نیک سیرت کا بنا لیا ہو اور اس مثالیہ کے ساتھ اُس کو
وجدانی لگاؤ ہو جس سے اُس کو اس مثالیہ کے عالم فعل میں آنے کی خواہش
بھی ہو نہ صرف اپنی ذات کو کھو بیٹھا ہے اگر اُس کا وجدان خود خیالی کا مندرس
(بوسیدہ) ہو گیا ہے چال چلن ایک بدمعاش کا سا ہو سکتا ہے باوجودیکہ
اُس کو اپنی ذات کا اور اپنے اخلاقی وجدانات کا صحیح علم ہو۔ ہر موقعہ پر جبکہ
کوئی آرزو اخلاقی وجدان سے پیدا ہو مگر زیادہ قوی بیہودہ خواہشیں مانع ہوں
عمدہ آرزو مغلوب ہو جائے گی کیونکہ ذاتی عزت کے وجدان کی جانب سے
کوئی تائید عمدہ آرزو کی نہ ہو گی ۔ اسی کے مثل میرے نزدیک اُس شخص کی حالت
ہوتی ہے جو شراب خواری کا عادی ہو جائے گو کہ اُس نے اس سے پہلے
قابل توقیر اخلاقی وجدانات کا اکتساب کیا ہو ۔ اب بھی وہ چاہتا ہو گا کہ
اخلاق اور نیک خصائل عالم وجود میں آئے اور وہ سیرت کا اعلیٰ خیال رکھتا
ہو لیکن جبکہ دنیا میں اس کی شراب خواری بدنام ہو چکی ہے اور اُس کو اپنی خرابی پر
اطلاع ہے وہ اپنی خود خیالی کے وجدان میں کوئی تائید اپنے اعلیٰ درجہ کے
مثالیۂ اخلاق کے اقتضا کی نہ پائے گا ۔ جب تک اُس کی شراب خواری پوشیدہ
رہے گی اور ہر موقعہ پر ایک کوشش اگلی خودداری کی تائید سے اُس کے
اخلاقی وجدانات کے شراب خواری کی خواہش کے خلاف ہوتی رہے گی
ابھی تک اس امید کا موقعہ باقی ہے کہ اُس کے عادات و خصائل کی
اصلاح ہو جائے ۔

پس ہم ارادے کی یہ تعریف کر سکتے ہیں کہ وہ تائید یا تقویت

**ایک خواہش یا طلب کی ہے بذریعۂ تعامل ایک اقتضا کے جو کہ خود خیالی کے وجدان کے نظام کے اندر تحریک پیدا کرے۔**

چونکہ ہم ملاحظہ کر چکے ہیں کہ نمو خود خیالی کے وجدان کا ایک تدریجی عمل ہے کوئی خط فاصل ممیز درمیان مختلف طلبیات کے جو کہ ارادی ہیں اور جو ایسے نہیں ہیں کھنچا ہوا موجود نہیں ہے جس میں ایک طرف تو بسیط خواہش ہے اپنے انجام کے شعور کے ساتھ ہے لیکن اُس کو شعور ذات نے پیچیدہ نہیں کیا ہے اور دوسری طرف اخلاقی کوشش ہے جو کہ مثالی داعیہ کو غالب اور کامیاب کرتی ہے۔ یہی کامل مفہوم کے اعتبار سے ارادہ ہے۔ وہ ایک طولانی سلسلہ پیچیدہ طلبیات کا ہے جس میں خود خیالی کے جذبات اور طلبیات شریک ہو کے اہمیت اور لطافت کے اعتبار سے جملہ مدارج پیدا کرتے ہیں۔ یہ ہمارے مقصود کے لئے تعلیماً اور نیز از راہ اہمیت مفید ہے کہ صورتیں خاص منازل کی توضیح کے لئے تجویز کریں وہ منزلیں جس میں بسیط تنازع سے اقتضاؤں کے ارادہ کے کامل مفہوم تک گذر ہو۔ اب ہم اس میزان میں مذکورۂ بالا منزلوں کی تشریح کرتے ہیں :—

۱۔ ایک بچہ ہے جس کو کھانے کی خواہش ہے غذا ایک اندھیرے کمرے میں ہے اور وہ اپنی خواہش کی سمت مخالف پر مجبور کیا جاتا ہے بسبب اندھیرے کے ڈر کے اگر ان دونوں اقتضاؤں سے کوئی ایک دوسرے پر غالب ہو تو یہ صورت ارادہ کی نہیں ہے۔

۲۔ فرض کرو کہ اُس بچہ کو پہلے کسی موقعہ پر کبھی سزا دی گئی ہے کیونکہ اُس پر ڈر غالب ہو گیا تھا اور فرض کرو کہ یاد اُس سزا کی اور اُس کا تنفر اس سے اُس کو اس قابل کردے کہ اُس کی خواہش غذا کی غالب آئے، خوف پر کیا یہ ایک صورت ارادے کی ہے ؟ سادہ ترین صورت میں اس قسم کے کردار کی جس کا ظہور جیسا کہ ایک بچے سے یا ایک کتے سے ہو مجھکو یہ کہنا چاہئے کہ یہ صورت ارادے کی نہیں ہے۔

۳۔ لیکن اگر اُس بچے نے کوئی درجہ شعور ذات کا حاصل کر لیا ہے اور وہ یہ کہتا ہے "میں نہیں چاہتا کہ مجھکو سزا دی جائے میں جاؤں گا اور غذا کو لے لوں گا" ممکن ہے کہ ہم اس کو ادنیٰ درجہ کا ارادہ کہیں۔

۴۔ اُن منازل کی تشریح کے طور پر کہ جو اُس میزان میں اِس سے بالاتر ہیں فرض کرو کہ بچہ یہ کہے۔ مجھکو ضرور جانا چاہیئے اور غذا لے آنا چاہیے نہیں تو ماں خفا ہوگی اگر میں ایسا نہ کروں۔ یا یہ کہ:-

۵۔ میں یہی کروں گا کیونکہ اگر میں نہ کروں تو اور لڑکے مجھکو بودا کہیں گے۔

۶۔ یا وہ یہ کہے "میں اس کو کروں گا کیونکہ مجھکو چاہیئے کہ اس بیہودہ خوف کو برطرف کروں مجھکو شرم آئے گی اگر کسی کو معلوم ہوگا کہ میں وہاں جانے سے ڈرتا تھا۔

ان سب صورتوں میں ماوراءاول کے تاثیر معاشرتی ماحول کی صاف صاف موثر ہے جس سے ایک اقتضا دوسرے پر غالب آتا ہے اور اخیر کی دو صورتیں جس میں ضمناً موجودگی عزت نفس کی شامل ہے اور تعامل ایک اقتضا کا اُس میں بیدار ہوا ہے عموماً ارادے کی صورتوں میں داخل ہوگا۔

۷۔ اب ایک ایسی صورت پر غور کرو جس میں اگرچہ معاشرتی ناپسندیدگی سمت میں مانع اقتضا کے کام کرتی ہے کوشش ارادے کی کام کرنے کے داعیہ کی طرف پڑتی ہے اور اس سے وہ اس قابل ہوتا ہے کہ مانع اقتضا پر غالب آئے فرض کرو کہ ہمارا موہوم عامل ایک بڑا فاضل شخص ہے اور جس کے عادات و افعال کی جمہور کے نزدیک بڑی قدر و قیمت ہے اور وہ مسلمہ جمہور ہے اور فرض کرو کہ وہ اتفاقاً مکان کے قریب ہے جس میں آگ لگی ہوئی ہے اس مکان میں ایک بچہ بڑے خطرہ میں ہے بچے کو بچانا ناممکن معلوم ہوتا ہے اگرچہ اُس شخص کا اقتضاء حفاظت اُس کو برانگیختہ کرتا ہے کہ بچے کو بچانے کی کوشش کرے لیکن واقعی خوف عظیم مانع ہے اور یہ بھی ہم فرض کر سکتے ہیں کہ

اقتضاء خوف ایسا توی ہے کہ وہ مخالف اقتضا پر غالب آجاتا ہے۔ اگر یہی دونوں اقتضا ایک دوسرے سے تنازع کرتے ہوں اور یہ دونوں بحال خود چھوڑ دئے جائیں تاکہ باہم فیصلہ کرلیں اور یہ بھی ہم فرض کرسکتے ہیں کہ عزیز اور دوست خوف ہی کے طرفدار ہیں اُس کے احباب کہتے ہیں کہ ایسی قابل قدر زندگی کو خطرہ میں ڈالنا ایک امر موہوم کے لئے سخت مذموم ہے اور وہ جانتا ہے کہ یہی رائے عموماً اُس کے اقران دامثال کی ہے اور اُس کی اس کوشش کو لوگ تہور بیجا اور حماقت کہیں گے۔ پھر بھی یہ مرد میدان یہ خیال کرتا ہے کہ بچے کی حفاظت کی کوشش کرنا بہترین افعال سے ہے وہ تھوڑی دیر تردد کرتا ہے اور پھر بقوت تمام آمادہ ہوجاتا ہے اور باوصف ناامیدی آگ میں کود پڑتا ہے یہ ایک صورت ارادے (عزم) کی ہے جس سے انکار نہیں ہوسکتا سخت پہلو کو اختیار کرنا اور اُس خط پر علینا جس سے ایسا کام کرنا جس کی سخت مزاحمت ہو۔ ہر واقعہ معاشرتی پسندیدگی اور ناپسندیدگی کا خود خیالی کے وجدان کے ساتھ بالکل مخالف اُس فیصلے کے تھا جو فی الواقع اختیار کیا گیا اس پر بھی ارادہ غالب آتا ہے رائے جمہور پر اور خوف پر بھی جو کہ مزاحم تھا۔

کیا یہ غیر ممکن ہے کہ اس صورت کو ارادہ کی تعریف کے تحت میں داخل کریں؟ کیا ہم مذہب عدم تعین کی جانب عود کریں اور یہ کہیں۔ اس محل پر ہر ایک فعل واقع ہوا جس کا وقوع محض ارادے سے ہوا باوجودیکہ وہ تمام دواعی کے خلاف تھا جو ذہنی ساخت سے پیدا ہوتے ہیں۔ جس کے تمام موثرات جن کی نفسی توجیہہ ہم کرسکتے ہیں فعل زیر بحث کے خلاف تھے لیکن ارادہ اُن سب پر غالب آیا؟ میرے نزدیک اس نتیجہ کے نکالنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اصول توضیح جن پر اب تک ہم اعتماد کرتے رہے ہیں اس محل پر بھی ہم کو بالکلیہ ناکام نہ رکھیں گے۔

ہم دو مختلف طریقے فرض کرسکتے ہیں جن سے ایسے ارادہ کی توجیہہ ہوسکتی ہے۔

۱۔ ممکن ہے کہ ارادہ کا محرک اُس شخص کو یہ خیال ہوا ہو کہ اُس کے

اس کردار کو ایسے اشخاص پسند کریں گے جن کی پسندیدگی اس کے خود خیالی کے وجدان پر زیادہ تر موثر ہے بہ نسبت تمام اقران و امثال و معاصرین کی پسند کے ۔ وہ ایسے لوگوں کو مثل چینی گورڈن[1] کے سمجھتا ہے اور دوسرے جن کی وہ بہت قدر و منزلت سمجھتا ہے یا یہ کہ وہ ایک خالص مثالی شخصیت پر یقین رکھتا ہے اور اگرچہ اس کو یقین ہو کہ اشخاص موصوفین اس کے اس فعل سے مطلع نہوں گے لیکن اس کو اعتماد ہے کہ اگر وہ واقف ہوں تو پسند کریں یہ خیال اس کے خیال ذات کے وجدان میں ایک داعیہ کو برانگیختہ کرتا ہے جو سب پر حاوی ہے اور اس کی مشکل پسندی کا تعین کرتا ہے جیسے اس سے فروتر ہمواری پر اس صنف کے ارادوں سے جس کی توضیح ہماری چھوٹی مفروضہ صورت سے ہوئی ہے ۔ وہ کہتا ہے "میں اس خوف پر غالب نہ آؤں گا کیونکہ میرے ساتھی کیا کہیں گے جب ان کو معلوم ہوگا کہ میں ڈرتا ہوں"۔

ثانیاً ہمارا مرد میدان اصول سے اس کا فیصلہ کرے اس نے مدت سے بعد غور و تامل کے یہ فیصلہ کر لیا ہے کہ شجاعانہ ایثار دوسروں کی بھلائی کے لئے ایک ایسا عمدہ اصول ہے جو تمام اندیشوں سے بالاتر ہے ۔ اس کی رائے غلط ہو یا صحیح یہ دوسروں کے لئے ایک امر متنازعہ ہے لیکن اس کے لئے ایسا نہیں ہے ۔ اس نے کافی غور و تامل کے بعد مدت سے اس کا عزم بالجزم کر لیا ہے اور اب ایک ایسی صورت پیدا ہوئی ہے جو اس کے اصول کے استعمال کا محل ہے اور وہ اس اصول کے موافق عمل کرتا ہے بخلاف ایسے داعیوں کے جو نہایت قوی اور زبردست ہیں یہ کردار عمدہ مثال عزم بالجزم کی ہے مصمم پابندی اس فیصلہ کی جو ایک بار ہو چکا ہے یہ عمدہ ترین مثال استقامت

---

[1] چینی گارڈن عرفی نام میجر جنرل چارلس جارج گورڈن کا ہے (سنہ ولادت ۱۸۳۳ء سنہ وفات ۱۸۸۵ء) اس کا یہ لقب اس وجہ سے ہو گیا تھا کہ اس نے کمال تہور سے چینگ کی بغاوت کو فرو کیا تھا یہ ۱۸۶۳ء میں ملک چین میں واقع ہوا تھا ۱۲

اور استقلال کی ہے کیونکہ اس صورت میں کسی خاص روداد کو دیکھ کے فیصلہ نہیں ہوا ہے ایسی روداد جو اس کردار کی مقتضی ہوتی بلکہ فیصلہ کی ماہیت کلی اور عام ہے۔

پس کیونکر تصرف اس اصول کا داعیہ کو پیدا کرتا ہے اور اس میں ایسی قوت ہوتی ہے جو اور قوی داعیوں پر غالب آتی ہے؟ ضابطہ کے الفاظ یہ ہیں "میں ہمیشہ ایثار کو ذاتی منفعت پر ترجیح دوں گا" ان الفاظ میں کوئی قوت محرکہ نہیں ہے اگر ہے تو اقل قلیل۔ اولاً یہ ترجیح ایثار کی ایک اخلاقی وجدان ہے جو اعلیٰ اخلاقی روایت میں دل کی کامل مصروفیت اور محویت سے اکتساب کیا گیا ہے اس طریقے سے جس کو ہم نے باب گذشتہ میں ملاحظہ کیا تھا اور یہ اخلاقی وجدان اعلیٰ درجہ کی کردار کے مثالیہ کے ساتھ شامل ہو گیا جس کو ہمارے شجاع فرد نے اپنے طرز عمل کے لئے مخصوص کر لیا ہے اس کی خود خیالی کا وجدان یہ چاہتا ہے کہ وہ اس مثالیہ کے مطابق زندگی بسر کرے اگر اس کے موافق عمل نہو تو اس کو شرم آتی ہے اور جب اس کے مطابق عمل کرتا ہے تو اس کو اطمینان اور مسرت ہوتی ہے۔ یعنے اقتضا اپنی ہستی کے اقرار کا جو اس کے عزت نفس کے وجدان کے ساتھ منتظم ہوا ہے ایک زبردست آرزو پیدا کرتا ہے تاکہ وہ مثالیہ قوت سے فعل میں آئے خواہ کوئی صورت درپیش ہو۔ تاکہ اس کا انتخابی اصول اس کی سیرت پر قوت کے ساتھ موثر ہو سکے اور بھی چاہتا ہے۔ چاہیئے کہ وہ قومی وجدان ضبط نفس کا رکھتا ہو (یعنے اس کے ارادے اور خواہشیں اس کے اختیار میں ہوں اس کا کوئی فعل اضطراری[1] نہو) جملہ عقلی اخلاقی وجدانات میں یہ وجدان حاکم ہے ارادے کے لئے خصوصاً عزم بالجزم کے یہ ایک خاص تکمیل خود خیالی کے وجدان کی ہے۔ کیونکہ وہ انسان جس میں یہ وجدان قوی ہو گیا ہو خواہش ضبط نفس کے مثالیہ کی قوت سے فعل میں لانے کے لئے ایک ایسا محرک ہے جو

---

[1] یعنے کسی پر گھبرا کے بلا سوچے سمجھے کوئی کام نہیں کر بیٹھتا ۱۲ م۔

سب داعیوں پر حاکم ہے اور اسی کی حکومت سے وہ شخص اس قابل ہوتا ہے کہ اپنے اصول مقررہ کو عمل میں لائے۔ نتائج اُن فیصلوں کے جو بعد غور و فکر ثابت ہوتے ہیں اگرچہ جملہ دواعی اس کے خلاف ہوں۔ اس وجدان کے عمل سے سب امور سے زیادہ صدائے معاشرت کے اثر سے مستغنی (بے پروا) معلوم ہوتا ہے اور جملہ اشخاص سے زیادہ عزت نفس اور خودداری کا اُس کو لحاظ و پاس ہوتا ہے وہ اس قابل ہو جاتا ہے کہ گویا وہ اپنی ذات کو بجائے معاشرتی ماحول کے قائم کرتا ہے۔

یہ دو ترجمانیاں اس مخصوص صورت کی میری رائے میں اعلیٰ درجہ کے ارادے کی دو خاص صنفوں کو ثابت کرتی ہیں اور یہ باعتبار ماہیت و مختلف قسم کے مزاجوں سے تعلق رکھتی ہیں پہلی صورت جس میں وہ داعیہ جو عمل کو متعین کرتا ہے یہ آرزو ہے کہ فرضی مشاہدہ کرنے والا اُس کے طرز عمل کو پسند کرے گا۔ اس سے یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ عام سرچشمہ اخلاقی ارادے کا اُس شخص میں کیا ہے جس میں فعلی ہمدردی قوت کے ساتھ نمایاں اور کامل ہو گئی ہے۔ اصول میں تو کوئی دشواری نہیں ہے بشرطیکہ ہماری توضیع پسند اور ناپسند کے اثر کی عموماً کافی ہو۔ اس سے صرف قوت ممیزہ کی زیادہ لطافت اور باریکی ضمناً مفہوم ہوتی ہے اُن لوگوں میں جن کی پسند کی ہم قدر و منزلت کرتے ہیں ضمناً مفہوم ہوتی ہے یا یہ کہ بے پروا ہوں بہ نسبت اس کے اوسط درجہ کے انسان پر جن کا عمل ہو۔

دوسری صنف ایسے شخص سے مخصوص ہے جس کی معاشرت اور ہمدردی نسبتاً کمتر ہے۔ اس صورت میں یہ کچھ سہل نہیں ہے کہ ارادے کی قوت کا سراغ خود خیالی کے وجدان تک لیجائیں کیونکہ ہم کو معلوم ہے کہ اس وجدان کا موضوع محض ذات نہیں ہے بلکہ ذات اس تعلق کے اعتبار سے جو اُس کو

---

لہ یعنے جس طرح اور لوگوں کو اپنے پاس پڑوس کا لحاظ ہوتا ہے کہ کوئی کام ایسا نہ کریں کہ ان کے آگے ذلت ہو وہ اس کا خیال رکھتا ہے کہ خود اپنی نظر میں سبکی نہ ہو ۱۲ م۔

دوسروں سے ہے۔ ذہنی اور طلبی میلانات اس وجدان کے اور لوگوں کے التفات اور طرز سلوک سے جو اُس شخص کی ذات سے ہے تحریک پذیر ہوتے ہیں۔ اب یہ اشارہ ملتا ہے کہ ممکن ہے کہ کوئی شخص اخلاق میں مشکل پسند ہو اور وہ مقابلہ کرے معاشرتی پسند اور ناپسند کا کہ وہ اپنی ذات کو کم و بیش تکمیل کے ساتھ بجائے اپنے بنی نوع کے قائم کرے اور خود اُسی کا مشاہدہ اُس کی عزت نفس کے وجدان کے لئے باعث تحریک ہو اور وہ اس ذاتی مشاہدہ سے اطمینان حاصل کرے جس طرح اور لوگ دوسروں کی پسند سے تشفی حاصل کرتے ہیں۔ بلاشک قائم مقامی ذات کی بجائے اور ذاتوں کے کبھی کامل بھی ہوسکتی ہے کیونکہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ تصور ذات کا اور شعور ذات کا باعتبار اپنی ماہیت اور اس کے ذات کا شعور ہے معاشرتی تعلقات کے ساتھ اور ظن غالب ہے کہ فی الجملہ اجمال کے ساتھ معاشرتی حوالہ ہمیشہ برقرار رہتا ہو۔ بہر صورت میرے نزدیک یہ صاف ظاہر ہے کہ ارادے کی یہ قسم جس سے بظاہر کوئی شخص معاشرتی ماحول سے بے نیاز ہو جاتا ہے اس کا اکتساب کما معاشرت کے زیر اثر خود خیالی کے وجدان کی تکمیل سے ہوتا ہے۔ اکثر ہم میں سے اس قائم مقامی کی طرف کچھ ترقی کرتے ہیں۔ (یعنے اپنی ذات کو بجائے اوروں کے قرار دینا) ابتدا میں ہمارے خود خیالی کو فرداً فرداً ہر شخص کی مراعات کا اور معاشرت کے کل حلقوں کا بہت حصر رہتا ہے اور جب ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ مختلف اشخاص اور گروہ ہیں ہماری ایک ہی کردار کو اور ہماری ایک ہی ذات کو مختلف نظروں سے دیکھتے ہیں تو ہم اُن کو ایک دوسرے سے مقابلہ کرنے کے لئے چھوڑ دیتے ہیں کہ آپس میں کم و بیش تنازع کیا کریں ہم جمہور کے آرا اور توجہات کو حقارت سے دیکھتے ہیں اور ہم کو اپنے ذاتی اخلاقی احکام پر اعتماد ہوتا ہے اس طرح ہمارا تخمینہ اپنی قدر و منزلت کا جس میں ابتدائے عمر میں امثال و اقران کی رائے سے تغیر ہوتا رہتا تھا قائم اور مستقل ہو جاتا ہے اور نسبتہً دوسروں سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔

[1] یعنے کچھ نہ کچھ دوسروں کے پاس و لحاظ کا خفیف سا تصور اس کے دل میں رہتا ہو ۱۲ م۔

اکثر ہم میں سے شاید اس طریق عمل میں ایک ایسی منزل پر پہنچتے ہوں جہاں خود خیالی کا وجدان اور جذبات اپنا موضوع ذات کو قرار دیتے ہیں یا نسبتہً ایک طبقہ مردم کے جن کی رائیں ہمارے ساتھ موافقت رکھتی ہیں جو ہماری طرح کے اخلاقی وجدان رکھتے ہیں بلکہ اُنھیں سے ہم نے خصوصیت کے ساتھ انکو اکتساب کیا ہے اور جب ہم کوئی اخلاقی کوشش کرتے ہیں تو یہی منتخب طبقہ مد نظر رہتا ہے۔ یہ سب ذات ہی سے تعلق رکھتا ہے نہ صرف اس کی خالص حیثیتوں سے بلکہ اور امور میں بھی اور عظیم فوائد سے نشو و نما کی تکمیل کے ایک یہ ہے کہ ہم کو اکثر وہ تفاخر یا وہ حقارت جو ابتدائی عمر میں لوگوں کی پسند یا ناپسند سے ہوتی رہتی تھی خواہ وہ صریحی ہو خواہ ضمنی اب اُس کا اثر زائل ہو جاتا ہے۔

دو مسئلے ہیں جن سے ہم کو اس پسند ذاتی کے اقتضا کا تمیز کرنا چاہیئے۔

۱۔ ایک تو آدم اسمتھ کا بنایا ہوا قصہ ہے ایسے مشاہدہ کرنے والے کا جو بالکل باخبر اور منصف ہے کسی کا طرفدار نہیں ہوتا وہ انسان جس کا مکان دل میں ہے اُسی کی پسند کے ہم جویا ہیں یہ پہلی تقریب[1] حقیقت کی سمجھی جا سکتی ہے۔

۲۔ مسئلہ مسرت پسندی ہے جس کو ہم نے اول کسی باب میں رد کر دیا تھا اس طرح کہ اخلاقی کوشش میں ہم ہمیشہ اطمینان ذات کی مسرت کے جویا رہتے ہیں یا یہ کہ ملامت کی تکلیف سے بچنا چاہتے ہیں قسم ارادے کی جس پر ہم اب غور کر رہے ہیں ممکن ہے بلکہ (میری رائے میں) فی الواقع ہے پیش بینی ان لذات اور آلام کی شامل نہیں ہوتی۔ ممکن ہے کہ لذت یا الم بطور نتیجہ کے حاصل ہو لیکن آرزو یا کراہت کوئی ضروری اور اہم حصہ اس داعیہ کا نہیں ہوتا وہ جس کی ہم آرزو کرتے ہیں یا جس سے نفرت کرتے ہیں پسند کی لذت اور ناپسندی کا الم نہیں ہے بلکہ پسند یا ناپسندی بذات خود مقصود ہے۔ خواہ وہ پسند ہماری ذاتی ہو یا کسی دوسرے کی ماخذ اس مزید تحریکی قوت کا جو اخلاقی کوشش میں

---

[1] ایپراکزی میشن جس کا ترجمہ تقریب ہے یعنے یہ طریقہ حقیقت کے لگ بھگ ہے اگرچہ کامل حقیقت نہو ۱۲ م

ضعیف کی جانب ڈالا جاتا ہے یہ مزید مثالی قتضا بالآخر اظہار ذات یا اقرار ذات کی جبلت میں پایا جاتا ہے جس کی انفعالی حیثیت ثبت حس ذات کا جذبہ ہے۔ یہ کہ یہ امر سچ ہے ہم صاف صاف ارادے کی ایسی سادہ مثال میں ملاحظہ کر سکتے ہیں جیسے ایک لڑکا ارادہ کی قوت سے دیکھنے والوں کے دباؤ سے ایسے خوف پر جو کہ شئے مطلوب کے حصول کا مانع ہو۔ غالب آجائے وہ کوشش کرتا ہے اور خوف پر غالب آجاتا ہے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ اُس کے ساتھی اُس کو دیکھ رہے ہیں اقتضا اظہار ذات کا ضعیف محرک کی جانب اُٹھ کھڑا ہوتا ہے۔ اور یہی سچ ہے ارادے کی زیادہ ترعقلی کوششوں میں جس میں اس اقتضا کا عمل ایسی گہری تاریکی میں ہے کہ ابھی تک اُس کی معرفت حاصل نہیں ہوئی ہے۔

اخلاقی ترقی اور ارادے کی تکمیل میں کسی جدید ترتیب کے موثرات داخل نہیں ہیں خواہ اُس کو ارادہ کہو خواہ جبلت اخلاقی کہو یا ضمیر کہو بلکہ خودخیالی کے وجدان کی تکمیل میں شامل ہے اور ترقی یا لطافت میں اُس بالاخانے (تماشائیوں کی محفل) کی جس کے سامنے ہم اپنے آپ کو ظاہر کرتے ہیں یعنے حلقۂ معاشرت جس میں قوت ہماری ذاتی اظہار ذات کے ابھارنے کی ہے اور یہ شراکت علی الاتصال ترقی کرتی جاتی ہے یہاں تک کہ یہ محفل مثالی معاہدہ کرنے والا ہو جاتا ہے یا ایک طبقہ مشاہدہ کرنے والوں کا اور آخر کار اپنی ذاتی تنقید اس مقام پر ان مشاہدہ کرنیوالوں کی قائم مقام بن کے کھڑی ہو جاتی ہے۔

اس بیان پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اس سے تو وہی بات سامنے آتی ہے جس کو ہم ہر انسان کی خود پسندی کہتے ہیں جو مجسم ہو کے اخلاقی کوشش کرتی ہے۔ کہا جا سکتا ہے ایک بھلا آدمی وہی کرتا ہے جو اُس کو حق معلوم ہوتا ہے جس پر معاشرتی اثر سے حکم لگایا جاتا ہے بغیر خیال اُس صورت کے جیسا کہ وہ اپنی یا دوسروں کی آنکھ سے دکھائی دے۔ یہ کہ درحقیقت یہی اخلاقی سیرت ہے۔ اور لحاظ اُس صورت کا کرنا اور اُس سے متاثر ہونا کہ وہ کیسی صورت پیدا کرتا ہے یہ علامت خودپسندی کی ہے۔ لیکن جو شخص یہ اعتراض اُٹھاتا ہے اور اُسکی رائے میں

جو صورت بظاہر نظر آتی ہے وہی درحقیقت اخلاقی حیثیت ہے وہ اُس محل نزاع کی حقیقت کو جس کا اوپر مذکور ہوا ثابت کرتا ہے اپنی آزردگی سے اور ضمناً اس بات کے تسلیم کرلینے سے کہ عامل کا انداز ایسی اہمیت رکھتا ہے کہ وہی گویا سیرت کی جانچ ہے اخلاقی قدر و قیمت کے سمجھنے کے لئے۔ کیونکہ وہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ یہ چاہتا ہے کہ وہ خود اور دوسرے نیک آدمی ایسے سمجھے جائیں جیسا کہ وہ حسب ظاہر عمل کرتے ہیں نہ کہ وہ جس کی نظر باطن پر رہے۔ جس کو وہ خود پسندی کہتا ہے۔ دو بڑے فرق ہیں حقیقی خلیق انسان اور خود پسند میں۔ خود پسند کی درست کرداری کا محرک یا کم از کم وہ داعیہ جو اُس پر غالب ہے یہ ہے کہ لوگ اس کی قدر کریں اور اُس کے ستایش گر ہوں اور خلیق انسان خود حق کو پسند کرتا ہے اُس کو بذات خود حق کی تلاش ہے اخلاقی وجدان کے واسطے سے اور عادتاً ایسے محرک کی تحریک پر کارکن ہوتا ہے اور جب کہ اخلاقی تنازع پیدا ہوتا ہے اور اخلاقی انتخاب اور کوشش کی ضرورت ہے تو ذات اور ذاتی خیال کا اقتضا فیصلہ کن عمل کرتا ہے۔ پھر یہ کہ حقیقتاً اخلاقی انسان کے سامنے ایسا مثالیہ کردار کا ہوتا ہے جس کا قوت سے فعل میں لانا مشکل ہے اس مشکل کو سمجھ کے اُس کو یہ آرزو ہوتی ہے کہ کوئی قصور نہ ہو کہیں ایسا نہ ہو کہ اس کے مثالی مشاہدہ کرنے والے (خیالی ناظرین) ناپسند کریں درحالیکہ خود پسند کے مثالیہ تک سہولت کے ساتھ اُس کی رسائی ممکن ہے اور وہ ہمیشہ اُس کو حاصل کرتا رہتا ہے اور اُس کو مسرت ذاتی پسند کی حاصل ہوتی رہتی ہے۔ وہ انگوٹھا جما کے ایک انگور نکال لیتا ہے۔ اور یہ کہتا ہے "واہ میں کیا اچھا نوجوان ہوں" (یعنے اُس کا مطلوب بسہولت حاصل ہو جاتا ہے اور وہ مطمئن ہو جاتا ہے۔)

ہماری تحقیق ارادے کی تمام نہیں ہوسکتی جب تک کسی قدر اُس تعلق پر غور نہ کیا جائے جو کہ ارادہ کو اُس چیز سے ہے جس کو سیرت کہتے ہیں۔ سیرت کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز ہے جس سے ارادے کا عمل چلتا ہے۔ اور ارادے کی بھی یہی تعریف ہوسکتی ہے کہ وہ کوئی چیز ہے سیرت سے جس کا کام چلتا ہے۔ تو پھر سیرت کیا ہے؟ ابتدائی بحث میں ہم نے کہا تھا کہ سیرت ایسی شئے ہے جس کی

تعمیر اثنائے حیات میں ہوتی ہے لہٰذا ضرور ہے کہ میلان طبعی سے اور مزاج سے بھی اُس کا امتیاز کیا جائے جو کہ پیدائشی ہوتے ہیں۔ میرے نزدیک اس میں کوئی شبہ نہیں کہ وہ چیز جس کو حقیقتاً سیرت کہتے ہیں اس کا جزا عظم وجدان ہے۔ لیکن کیا وہ کلیتہً سیرت ہیں؟۔ یا یہ کہ لفظ زیر بحث کے صحیح مفہوم کے اعتبار سے کوئی اکتسابی خصوصیت بالغ و عاقل انسان کی ذہنی ساخت میں موجود ہوتی ہے جو کہ اُس کی اصلی ہیئت ہے؟ یہ کہ علاوہ وجدانات کے ایسی کوئی مزید ہیئت سیرت میں شامل ہے جو ایسے اشخاص کے موجود ہونے سے ثابت ہوتی ہے جن کے وجدانات نہایت قوی ہیں مگر نہیں کہہ سکتے کہ اُن کی سیرت استوار ہے۔ ایسے لوگوں کو وجدانی (وہمی) کہتے ہیں۔

حقیقی خاصیت استوار سیرت کی یہ ہے کہ وجدانات منتظم ہوں اور اُن میں شریفانہ تالیف اور تہذیب ہو نہایت معمولی اور سب سے بکار آمد طریقہ جس سے یہ نظم و ترتیب وجدانات میں پیدا ہو سکے غلبہ کسی ایسے وجدان کا ہے جو کہ ہر حالت میں ایک غالب محرک مہیا کر سکے جو کہ تمام کردار کو ایک سمت میں لگا دے تا کہ غرض خاص حاصل ہو ایسی غرض جو غایت الغایات ہو اور جملہ مقاصد اُس کے تابع ہوں۔ ممکن ہے کہ یہ غالب وجدان خارج میں موجود ہو یا یہ کہ محض انتزاعی اور مجرد وجدان ہو۔ یہ حب زر ہو یا حب الوطن یا حب الملک ہو یا انصاف پسندی ہو۔ جب کوئی ایسا وجدان جملہ وجدانات پر قطعی غلبہ حاصل کرے تو ہم اس کو حاکم شوق (ریگی دھن) کہتے ہیں جب اور دواعی اُس سے تنازع کرتے ہیں تو وہ مغلوب ہو جاتے ہیں اُن میں قوت اس کے مقابلہ کی نہیں ہوتی۔

فرض کرو کہ ایسا شخص ہے جس پر وطن کی محبت غالب ہے مثلاً ایک عالیشان آبائی مکان جو کہ منہدم ہو گیا ہے اور جب وہ اُس شخص کے قبضہ میں آیا تو اُس پر قرضہ کا بار عظیم ہے۔ وہ قصد کرتا ہے کہ اُس کی قدیم شان و شوکت پھر پیدا ہو شاید ہے کہ وہ اس کام کو بہت پس و پیش کر کے

اختیار کرے۔ جس قدر وقت گذرتا جاتا ہے اُس کے وجدان کو قوت ہوتی جاتی ہے
اب اس کو اسی مقصد کے لئے کام کرنے کی عادت ہو جاتی ہے اُس کے نزدیک
ہر چیز کی قدر و قیمت اُسی مناسبت سے ہو گی جس مناسبت سے وہ اس
مقصد کے حصول میں مفید ہو اور تمام محرکات نہ نسبتاً بلکہ در حقیقت بوجہ
عدم حزاولت کے کمزور ہو جائیں گے۔ یعنے اُن کو کسی کام کے تقاضے کی رخصت
نہیں ملتی ہیں وہ بسبب عدم استعمال کے مضمحل ہو جاتے ہیں۔ یہ شخص اپنے
دوسرے وجدانوں کو یا منافع کو کھو بیٹھتا ہے وہ سیر و شکار علم و ہنر سواری
کے گھوڑوں وغیرہ سے دست کش ہوتا ہے اُس کو اپنے ہمچشموں کی رائے
کی طرف بالکل توجہ نہیں ہے۔ وہ اس دھن میں پھٹے پرانے کپڑے پہننے اور
بعض فرومایگی کے کاموں سے بھی عار نہیں رکھتا۔

کیا کہہ سکتے ہیں کہ ایسے شخص نے قوی سیرت کا اکتساب کیا ہے؟
بمقابلہ ایسے شخص کے جس کے وجدانات غیر مرتب ہیں شخص مذکور کی سیرت
زیادہ قوی معلوم ہو گی۔ دوسرا شخص ڈانواں ڈول رہے گا۔ اگر اُس کی
طبیعت میں ہمدردی غالب ہے تو اُس پر کبھی ایک وجدان غالب ہو گا کبھی
دوسرا معاشرتی تاثیرات کی ماہیت کے موافق جو اُس پر واقع ہونگی ہر حلقہ معاشرت
کے آرا اور وجدانات میں وہ ور آتا ہے وہ استحکام کے ساتھ کسی سمت میں کوشش
نہ کرے گا الا بضرورت اور خصوصیت کے ساتھ ضعیف سیرت کا وہ شخص ہے کہ
اُس کے وجدانات کی تدوین نہیں ہوی ہے بلکہ اُسکے منفرد وجدان بھی مستحکم نہیں
بلکہ بسبب عدم ممارست کے ان کی تحریکیں و تشویق کے مطابق استحکام نہیں
ہوا ہے۔ ایسا انسان ہمیشہ غیر مرتب اور متغیر اقتضاؤں کے زیر اثر رہا کرتا
ہے ہر موقعہ اور محل پر جیسی روداد ہوی اُسی کے موافق اُسکے تلون نے کام کیا۔

پس کام کا عادی ہونا ایسے اقتضاؤں کے موافق
جو منتظم اور مرتب وجدانات سے پیدا ہوے ہوں سیرت پر فی الحقیقت
موثر ہے اور اکتساب کئے ہوے وجدانات پر بھی فوق رکھتا ہے۔

تو کیا تصرف حاکم وجدان پر وہ جس کو دھن کہتے ہیں خواہ کسی قسم کی

مثلاً آبائی مکان کی محبت جس کا ذکر اوپر ہوا ہے ۔ یا زر کی محبت یا اور کوئی شئے جو خارج میں موجود ہو یا انتزاعی (مثلاً عدالت وغیرہ) کی محبت خود ہی سیرت ہے ۔ جبکہ دھن پختہ ہو جائے جو ہمیشہ عمل کی ممارست سے کسی اقتضا کے موافق ہوا کرتی ہے جس کا صدور وجدان سے ہو ؟ یہ استوار سیرت نہیں ہے اس لفظ کے حقیقی مفہوم کے مطابق بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انسان کے ارادے کی پختگی اسی سے ہوتی ہے ان امور کے باب میں جو اُس کی دھن کے موضوع پر موثر ہیں لیکن اور امور کے باب میں اُس کو عزم کی استواری نہیں حاصل ہوتی اُس کا ارادہ کلیتہً مضبوط نہیں ہوتا نہ اس کی سیرت قوی ہے بلکہ مخصوص سیرت رکھتا ہے ۔ اور امور کے باب میں اور ایسے موقعوں پر جن کو اُس کی دھن سے کوئی تعلق نہیں ہے یا اگر اُس کا معروض اس طرح جدا کر لیا جائے کہ اُس کے پھر ملنے کی توقع نہ ہو تو ایسے شخص سے قابل افسوس کمزوری ظاہر ہو گی نہ وہ صاحب ارادہ ثابت ہو گا نہ اس کی سیرت استوار پائی جائے گی ۔ فی الواقع یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اُس کا ارادہ مضبوط ہے یا وہ ارادے پر کاربند ہے ۔ اُس کی دُھن اس کو ایسے قوی محرک عطا کرتی ہے اور ہر محل پر جس سے اُس کے مطلوب کو تعلق ہے نہ جدید ارادے کی ضرورت ہے نہ اور دواعی خارج ہوتے ہیں نہ مزید غور و فکر کی حاجت ہے ۔ البتہ اور موقعوں پر وہ عزم کرنے کے قابل ہی نہیں ہے صرف ایک ہی وجدان ایسا ہے کہ اگر وہ حاکم شوق یعنے اُس کی دھن ہو جائے تو استوار سیرت پیدا ہو سکتی ہے اپنے صحیح مفہوم کے اعتبار سے وہ خود خیالی کا وجدان ہے ۔ (یعنے اپنی ذات کی بہبود اور ترقی کی دھن) اس سے کمتر مرتبے پر ایک ناکامل صورت اس وجدان کی ہے جس کو حوصلہ مندی یا طلب شہرت کہتے ہیں ۔ ایسے شخص کو جس میں یہ وجدان پیدا ہو یہ جد نیب ہوتی ہے کہ عموماً لوگ اُس کو صاحب لیاقت یا صاحب قوت یا فلاں امر میں کامل یا صاحب ثروت سمجھیں جب اس وجدان کی دھن ہو جاتی ہے ممکن ہے کہ تقریباً یہ تمام سیرت پر حاوی ہو اور ہر موقعہ اور محل کے لئے ایک قوی محرک پیدا کرے ایسا محرک

جو کہ خود خیالی کے وجدان کے اندر پیدا ہو کے ارادے کا تعین کرتا ہے، اُس کے صحیح مفہوم کے اعتبار سے جس کی تعریف ہم کر چکے ہیں۔ لیکن یہ صحیح اخلاقی وجدان نہیں ہے گو کہ سیرت پیدا کرنے والا ہو لیکن جو صورت اس کے عمل سے پیدا ہوتی ہے وہ اخلاقی سیرت نہیں ہے۔

کیونکہ اخلاقی سیرت کی پیدائش کے لئے جو فی الحقیقت اخلاقی سیرت ہو ضرور ہے کہ قوی وجدان خود خیالی کا مرکب ہو ایک ادر کے ساتھ کسی مثالی سیرت کے لئے اور چاہیئے کہ یہ سیرت عوام الناس پر اعتماد کرنے سے فوق لے گئی ہو اور یہ حاکم وجدان مثالیہ اخلاق کے مطابق جو وجدان پیدا کرے ضرور ہے کہ عادتًا اس کو غلبہ حاصل ہو۔ ایسے بھی انسان ہیں جن کا واضح بیان پروفیسر جیمس نے کیا ہے جو وجدان اور مثالیہ عمدہ قسم کا رکھتے ہیں لیکن قطع نظر اُن امور کے اُن میں رنگا رنگ کی غیر منتظم خواہشیں موجود ہیں جو تکرار ایسی قوی ثابت ہوئی ہیں کہ ارادہ اُن پر غالب نہیں ہو سکتا۔ اُن میں سیرت کے دوسرے اصلی جز کی کمی ہے یعنے ضبط (اپنے اوپر قابو رکھنے) کی عادت۔ یعنے عادتًا خود خیالی کے وجدان کا غلبہ۔ شاید یہ اس سبب سے کہ پیدائشی میلان جو عزت ذات کی اصل ہے وہ طبعًا ضعیف ہو۔ شاید انھوں نے عادت کے سبب قوت کو نہیں پہچانا ہے اور اس قول پر قانع ہو گئے ہیں "ابکی مرتبہ تو میں اس خواہش کے روکنے کی تکلیف نہ گوارا کرونگا موجودہ اقتضا کو نہ دباؤں گا۔ میں جانتا ہوں کہ اگر میں پکا ارادہ کروں تو میں ایسا کر سکتا ہوں"۔ ہر بار جب ایسا ہوتا ہے ارادے کی قوت غیر منتظم خواہشوں کی قوت سے نسبتًا ضعیف ہوتی جاتی ہے۔ مقابلہ میں ہر مرتبہ جبکہ خود خیالی کا وجدان کسی ماخذ کے اقتضا پر غالب آتا ہے قانون عادت کے موافق وہ زیادہ مستعد ہو جاتا ہے اس کو دوبارہ عمل میں لانے کے لئے گویا کہ ارادہ کو تقویت ہوتی ہے۔ اور شاید جب متعدد تنازعوں کے بعد اس حاکم وجدان کو استقرار اور قیام ہو جاتا ہے یہ ہر تنازع کے نتیجہ پر پہنچنے کے قابل ہو جاتا ہے ایسے یقین اور سہولت کے ساتھ کہ پھر تنازع پیدا ہی

نہیں ہوتے یہ ہر ممکن موقعہ اور محل کے لئے ایک متعین کرنے والا داعیہ عطا کرتا ہے یعنے یہ خواہش کہ میں یعنے بذات خود حق کا عامل ہونگا۔ اس طرح یہ داعیہ کسی شخص میں جس کے حق میں تنازع محرکات پر اُس نے فتح پائی ہے ایسی قوت عادی کا اکتساب کرتا ہے جس کی مزاحمت غیر ممکن ہو جاتی ہے۔ اور بموجب قانون عادت کے جس قدر اس کا استحکام بڑھتا جاتا ہے یہ خود بخود بغیر کسی تبدیلی کے عمل کرنے لگتا ہے یعنے اس کوشش کی شعوری حیثیت کی وقعت کمتر ہوتی جاتی ہے جذبہ اور خواہش کی شدت کی کمی کے ساتھ جس سے یہ عادت پیدا ہوئی ہے بلا لحاظ اُن اشخاص کے جن کی نظروں میں سمانے کے پہلے جستجو تھی۔

اس طرح ذات سیرت کی حاکم اعلیٰ ہو جاتی ہے یہ شخص اخلاقی تنازع پر فوق لے جاتا ہے۔ وہ سیرت کا کل مفہوم کے اعتبار سے اور بالکل عمومی حیثیت سے ارادے کے اکتساب کرتا ہے اور اس کی قوت ارادی دنیا میں وقار کا نمونہ ہو جاتی ہے جو کہ اخلاق کی نشو و نما میں گل سر سبد ہے۔ اُس کی کوششیں اب خلاقی تنازع نہیں ہیں بلکہ عقل کی رسائی سے ایسے کام کو دریافت کر لیتا ہے جو کام کرنے کے قابل ہے یعنے وہ عمل جو اُس کے حق میں سب سے بہتر ہے۔

اس امر کا ملاحظہ خصوصیت کے ساتھ اہم امور سے ہے بہ نظر اس تمثیل کے جو شخصی ارادے اور قومی ارادے کے باب میں یا مجموعی اور عمومی ارادے کی اور کسی صورت کے لئے وضع کرتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ تکمیل شعور ذات اور خود خیالی کے وجدان کی شخص کے اطوار و اوضاع کو ماحول سے یوماً فیوماً مستغنی کرتے جاتے ہیں یہ کہ اس معرض میں ایک علیٰ الاتصال ترقی شامل ہے جس کی ابتدا ایسے عمل سے ہوتی ہے جو کہ فوری جواب ان ارتسامات کا ہوتا ہے جنکی نمود آلات حس پر ہوتی ہے اور یہ عمل منتہی ہوتا ہے کامل تعین ذات میں ایسے کردار کی طرف جو ایسے شرائط سے پیدا ہوتا ہے جن کا ماخذ ذہن کی ساخت میں شامل ہے۔ نسل میں ذہن کے ارتقاء کی یہ ترقی بھی تدریجی ہوتی ہے

میکانی حالت کے غلبہ سے لیکے تدبر و مصلحت یا مقصدی استقرار کے غلبہ تک شخص کی سیرت کے تعین میں علل غائیہ کی علی الاتصال شرکت سے بہ نسبت خالص میکانی اسباب کے زیادہ ترقی ہوتی ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ بچے کا ہاتھ پاؤں مارنا بھی مقصد سے خالی نہیں ہے اگر اس لفظ کے اوّل مفہوم کا اعتبار کیا جاے لیکن افعال مقصد کے شعور سے نہیں ہوتے جب تک شخص میں یہ استعداد نہ پیدا ہو کہ وہ جس مقصد کی طرف جارہا ہے اس کا تصور کرتا ہے۔ شخصی تکمیل کی درمیانی ہمواری پرانجام یا اسباب غائیہ اُس کے افعال کے فوراً واقع ہوتے ہیں اور ان میں اختلافات ہوتے رہتے ہیں اور اُن میں کوئی ترتیب نہیں ہوتی۔ لیکن منفرد شخصیت تکمیل کے ساتھ (یعنے کھلا ہوا شعور ذات کا اور مستقل مثالیہ سیرت کا اور قوی وجدان ذات اور سیرت کے مثالیہ کا) ان سب پر ایک سب سے قوی علت غائی کا غلبہ ہوتا ہے اور اُس کا تصرف کام کرتا ہے یہ علت غائی ذات کا مثالیہ ہے۔

مذکورۂ بالا توجیہ ارادے کی اور مصنفوں کی توجیہ سے مختلف ہے کیونکہ اس توجیہ میں طلبی میلانات پر جو اخلاقی اور خود توجہی کے وجدانوں میں ہیں بہت زور دیا گیا ہے اس جدید توجیہ کا ادعا یہ ہے کہ اس میں مفصل تکمیل کا بیان ہے جو جبلی میلانات سے لیکے جو ہم میں اور دوسرے حیوانات میں مشترک ہیں اعلیٰ درجے کے انسانی ارادے اور سیرت کی صنفوں تک علی الاتصال چلی گئی ہے خاص اہمیت ارادے کے ایک موثر جز کی حیثیت سے خود اقراری اور خود نمائی کے اقتضا کو دی گئی ہے اور اثباتی حسیت ذات کو جوان کے ساتھ بطور لازم ملزوم کے ہیں۔ یہ بظاہر خلاف قیاس معلوم ہوتا ہے اور اخلاقی سیرت کی شرافت کے منافی ہے کہ یہ ثابت کیا جائے کہ اخلاقی سیرت ایسے اقتضا پر موقوف ہے جس میں ہم اور دوسرے لایعقل حیوان شریک ہیں اور حیوانات میں وہ ایسا کام کرتا ہے جس کی اہمیت دوسرے درجہ کی ہے اور اُس کو اخلاق سے کوئی علاقہ نہیں ہے۔ بہر طور یاد رکھنا چاہیئے کہ حقیر ماہیت کسی چیز کے بعید مبدؤں کی اگر منصفانہ قدر کی جائے تو اس

چیز کی اصلی شان وشوکت قدر و منزلت میں کمی نہیں ہوتی اور نہ ان مبدول کی دریافت سے اس کو کوئی منقصت عارض ہوتی ہے اور نہ اُس کی عظمت اور احترام میں کچھ نقصان ہوتا ہے۔

# فصل دوم

## ذہن انسان کے رجحانات کا ابتدائی عمل جماعتوں کی حیات میں

# باب دہم

## والدینی جبلتوں کی تولید مثل[1]

اس کتاب کی پہلی فصل میں ذہن انسان کے بعض ابتدائی یا بنیادی رجحانات کا امتیاز کیا گیا تھا اور اُن کا بیان ہوا تھا اور یہ کہا گیا تھا کہ یہ قوتیں محرک اولیٰ ہیں یہ بہت بڑی قوتیں ہیں انسانی زندگی میں اور جماعت کی حیات میں بھی ۔ لہذا ان رجحانات کی ماہیت اور اُن کے افعال کا ٹھیک ٹھیک سمجھنا نفسیات معاشرتی کی بنیاد ہے بلکہ عموماً جملہ علوم معاشرت کا اساس ہے ۔ میں اس قضیہ کی تحقیق اور تشریح اس فصل میں بیان کرنا چاہتا ہوں اور اختصار کے ساتھ ان ابتدائی رجحانات کے طریق عمل کو بیان کروں گا کہ یہ انسان کی معاشرتی زندگی میں کیا کام کرتے ہیں جس سے معاشرت کی صورت پیدا ہوتی ہے اور معاشرتی نظم و ترتیب کا وقوع ہوتا ہے اور مہمات امور عالم وجود میں آتے ہیں۔

یہ طرق عمل جو زیر بحث ہیں اس قدر پیچیدہ ہیں مختلف موثرات کے افعال ایسے ایک دوسرے میں گتھے ہوئے ہیں اور ان کے نتائج کی ساخت و پرداخت

---

[1] تولید مثل طبی اصطلاح میں اُس قوت کو کہتے ہیں جس سے ایک درخت دوسرے ویسے ہی درخت کو یا ایک حیوان اُسی نوع کے حیوان کو پیدا کرتا ہے ۱۲ م ۔

ایسی پیچ در پیچ اور باہمدیگر ملی جلی ہوی ہے کہ ان گتھیوں کا سلجھانا اور علل اور معلولات کے تعلقات کو واضح کر دینا آسان نہیں ہے اکثر قضایا جو پیش کئے جائیں گے اُن کے ثبوت کی کوشش کرنا دشوار ہے ۔ میں پھر اُس بات کا اعادہ کرتا ہوں جو ابتدائے کتاب ہذا میں کہا گیا تھا کہ بلکہ اس بیان کو اس فصل میں ذرا زور دے کے کہتا ہوں کہ باوجود تعلیمی طریقہ اختیار کرنے کے جس میں اختصار بہت ہوتا ہے اور مطالب واضح ہو جاتے ہیں میرا قصد یہ ہے کہ ایسا طرز بیان اختیار کروں جس سے ناظرین کو ایسے اشارے ملیں جس سے وہ خود مطالب کو سمجھ سکیں یہ طریقہ تعلیمی تحکمی[۱] طریق سے بہتر ہے اس طریقہ میں خود تعقل کو تحریک ہوتی ہے اور بحث کا شوق ہوتا ہے اور طالب علم خود مطالب کو اپنے ذہن سے پیدا کرتا ہے بہ نسبت اس کے کہ جو نتیجے ہم نے خود نکالے ہیں ان کو پیش کر دیں کہ طالب علم خواہ مخواہ اُس کو تسلیم کر لے ۔

تولید نسل کی جبلت ایک اعتبار سے معاشرت کے خلاف ہے نہ کہ موافق ۔ پھر بھی اُس کی اہمیت معاشرت کے لئے ثبوت کی محتاج نہیں ہے کیونکہ یہ صاف ظاہر ہے کہ اگر اُس کو کسی قوم میں فنا کر سکیں تو وہ قوم عنقریب صفحۂ دنیا سے ناپید ہو جائے گی ۔ جملہ انواع حیوانات اس جبلت کی قوت سے بہت اونچی ہمواری پر بذریعۂ انتخاب طبعی کے برقرار رہتے ہیں ۔ کیونکہ ہر پشت میں تولید افراط کے ساتھ ہوتی ہے ۔ بعض صورتوں میں ہزار ہا مرتبہ اصل سے اُن کا شمار بڑھ جاتا ہے ۔ یہی اصلی وجہ انواع کے بقا کی ہے ۔ یہ انواع جو ماحول کی موافقت کے لئے خوب تر ہیں اور اسی سے جدید قومیں عالم وجود میں آتی ہیں ۔ انسانی نوع میں بھی یہ سب سے قوی تر جبلتوں سے ہے یہ ایسی قوی ہے کہ اُس پر قابو رکھنا اور اس اقتضا کا انتظام خاص کے تابع کرنا مشکل ترین مسائل سے ہے فرد واحد کے لئے بھی اور جماعت کے لئے بھی ۔ ہر عہد اور ملک میں سخت قوانین رسم و رواج معاشرتی عموماً اسکی روک کے لئے

---

[۱] تحکمی طریق سے مراد ہے بلا ثبوت کسی مسئلہ کا مبتدی سے منوانا ۱۲ م ۔

نافذ کئے گئے ہیں۔ جن کی خلاف ورزی سخت تعزیرات کی مستوجب کرتی ہے۔

متعدد انواع حیوانات میں تولید مثل کی جبلت سے دائمی بقا انواع کی حاصل ہوتی ہے بغیر تعامل والدینی جبلت کے درحالیکہ بعض حیوانات مثلاً کارکن[1] شہد کی مکھیاں والدینی جبلت رکھتی ہیں لیکن تولید مثل کی جبلت نہیں رکھتیں۔ لیکن جملہ انسان شاذ استثنا کے ساتھ دونوں جبلتیں رکھتے ہیں اور غالباً کسی درجہ تک ان دونوں کی قوتیں لازم ملزوم ہیں یعنے جن افراد کی ایک جبلت قوی ہوگی دوسری بھی قوی ہوگی اکثر صورتوں میں اور اس کا عکس بھی درست ہے۔ معاشرتی عمل اور اثرات ان دونوں جبلتوں کے بعض حیثیات سے ایسے مربوط اور مخلوط ہیں کہ ان میں امتیاز دشوار ہے۔ یہ قریبی تلازم دونوں جبلتوں کا جو بلاشک معاشرت کے لئے بہت مفید ہے یہ چاہتا ہے کہ ان دونوں سے ایک ساتھ بحث کیجائے۔

مالتھوس کی تصنیف "آبادی" پہلی تصنیف ہے جس نے ان جبلتوں کے معاشرتی تعامل پر عام توجہ کو مبذول کیا۔ مالتھوس نے یہ ثابت کردیا کہ اگر ان جبلتوں کو کسی معاشرت میں جس کی تنظیم درست ہو جائز آزادی دی جائے تو آبادی کی ترقی کی شرح بہت ہی سرعت کے ساتھ ترقی کرے گی۔ اور واقعی شرح ترقی کی کسی مہذب معاشرت میں اس شرح سے کم ہے جو زیادہ سے زیادہ ممکن ہے۔ اس سے ضمناً مفہوم ہوا کہ یہ جبلتیں عموماً کسی درجہ تک قابو میں رکھی جاتی ہیں (روکی جاتی ہیں) آبادی[2] نے اکثر یوروپی ممالک کے عہد تاریخی میں بہت بطئی شرح سے ترقی کی ہے۔ باستثناء انیسویں صدی کے ایک حصہ کے جس میں مختلف کلوں کی ایجاد سے ضروریات زندگی کی پیداوار میں فوری ترقی ہوی بعض یوروپی ممالک اس عہد سے گذر گئے ہیں جن میں بہت ہی کم ترقی ہوی ہے چنانچہ تخمینہ کیا گیا ہے کہ اسپانیہ اواخر عہد قبضہ رومن میں بیس ملین کی آبادی رکھتی تھی لیکن اٹھارہویں صدی میں تنزل کرکے چھ ملین ہوگئی۔

[1] کارکن شہد کی مکھیوں میں ایک خاص صنف کا نام ہے جو کام کے لئے مخصوص ہیں ۱۲ م۔

[2] دیکھو بکل کی تاریخ تہذیب یورپ ۱۲ مص۔

اس زمانے میں بھی جبکہ طاعون قحط اور محاربات کے حملے ہو رہے تھے ہم کو یاد ہے اور ایک کثیر تعداد اشخاص کی جو زمانۂ وسطیٰ میں تجرد کے محکوم تھی بواسطہ اثر کلیسا کے بے بطئی شرح ترقی کی بلکہ واقعی تنزل آبادی کا ایک راز سربستہ[۵] رہجاتا ہے۔ لیکن یہ صاف ظاہر ہے کہ اس عہد میں عقلی تصرف ان جبلتوں پر شرح پیدائش کی عدم ترقی یا کمی میں بہت کچھ شریک ہے۔ آبادی فرانس کی (یا محض بسبب جلائے وطن کے) ایک نقطہ پر قائم ہو گئی ہے اور یہ مشہور ہے کہ یہ بہت کچھ عقلی تصرف کے باعث سے ہے۔ اور شمار و اعداد سے ثابت ہوتا ہے کہ تعداد ازدواج اور پیدائشوں کی مختلف ممالک میں اولی ضروریات زندگی کی قیمت سے تناسب رکھتی ہے اور تجارت اور زراعت کی خوشحالی سے ثابت ہوتا ہے کہ ایسا عقلی تصرف اکثر مہذب ممالک میں اپنا اثر کر رہا ہے۔

والدینی جبلت خاندان[۶] کی بنیاد ہے اور مع چند استثنا کے جن لوگوں نے اس مسئلہ پر سنجیدگی سے توجہ کی ہے اس امر پر متفق ہیں کہ استقرار خاندان کی پہلی شرط ایک صحیح القوی حالت معاشرتی اجتماع[۷] کی ہے اور ہر جماعت کا قیام اسی پر موقوف ہے اگرچہ بعض مصنفوں نے اس کے خلاف رائے اختیار کی ہے لیکن گمان غالب ہے کہ خاندان ہی سب سے قدیم صورت انسانی معاشرتی جماعت[۸] کی ہے ہمارے پاس کوئی خاص دفتر کسی قبیلہ یا جماعت کا

---

[۵] پروفیسر پولرڈ اس کو ارادی تصرف سے منسوب کرتے ہیں جو کہ کاشتکاری کے نظام سے پیدا ہوئی ہے۔ جیسی صورت موجودہ زمانہ میں فرانس میں ہے فیکرس ان ماڈرن ہسٹری۔

[۶] اصطلاح قدیم میں خاندان کو منزل کہتے ہیں جس میں ماں باپ اولاد نوکر چاکر وغیرہ شامل ہیں ۱۲ م۔

[۷] ایک عمدہ بحث اس مسئلہ پر کہ خاندان بہت اہمیت رکھتا ہے پروفیسر مز بوسنکر کی کتاب خاندان میں ملاحظہ ہو اور تصانیف فرقہ فیبین میں جو لکھے گئے ہیں خصوصاً انسانیت کی تنظیم کے ضروریات ۱۲ مص۔

[۸] پروفیسر کین نے اس کو ایک تنقیح بحث قرار دیا ہے جو اس مسئلہ پر تقریریں ہوئی ہیں ان کی کتاب اتھونالوجی ملاحظہ ہو ۱۲ مص۔

موجود نہیں ہے جس میں خاندان کسی ایک صورت یا دوسری صورت میں موجود نہو۔ اس کی سب سے ادنیٰ تعداد حبشیوں میں ہے جس میں ماں باپ ایک ساتھ کام کرتے ہیں۔ یہ اصلی ہیئت خاندان کی ہے۔ اور یہ صرف اُس زمانہ تک جاری رہتی ہے جب تک بچہ کا دودھ چھوٹ جاتا ہے اور وہ چلنے پھرنے لگتا ہے۔

غالباً یہ دو جبلتیں متحد ہو کے یعنے جبلت تولید نسل اور والدینی جبلت انسان کو اس قدر کام کرنے اور محنت کرنے پر مجبور کرتی ہیں جو تمام اقتضاءات سے جو انسان میں موجود ہیں اُن سب سے نہیں ممکن ہے۔

والدینی جبلت خصوصیت کے ساتھ کام کرنے پر مجبور کرتی ہے جس میں اولاد کی پرورش کے لئے ایثار نفس اور اپنی انانیت کو دبانا اور سخت محنت کرنا شامل ہے چونکہ یہ ایثار اور محنت بچوں کی پرورش میں بقائے نسل کے لئے ضروری ہے اور اسی سے ہر جماعت سرسبز اور بحال رہتی ہے خواہ چھوٹی جماعت ہو خواہ بڑی لہذا ازدواج کے انعقاد اور حقوق تربیت اولاد کے لئے نہایت سنجیدہ اور باوقار رسوم و آداب منضبط ہیں جو باستثناء نہایت ادنیٰ درجات شایستگی کے تمام جماعتوں میں پائے جاتے ہیں جو کہ رائے عامہ کے روایات اور رسم و رواج میں داخل ہیں بلکہ مذہبی اصول عقائد اور اعمال میں بھی ان کا دخل ہے ان تصدیقات کو نہایت احترام اور پابندی کے ساتھ قائم و نافذ رکھا ہے ہر جماعت میں درجہ تہذیب کا کیسا ہی بلند تر ہے اور عقل آرائی بیشتر ارکان جماعت میں یہ تقریباً عمومیت کے ساتھ جاری وساری ہے۔ باہمی تعلقات کی توجیہ وجوہ مذکورۂ ذیل سے ہوتی ہے عقل کا استعمال اور پیش بینی تمام جبلتوں میں تغیر عظیم کا باعث ہے اور تخمیص کے ساتھ تولید نسل اور دلادی جبلتوں میں اس سے تغیر پیدا ہوتا ہے اور یہ ان جبلتوں کے منافی ہے۔ اعلیٰ درجہ کے حیوانات میں ان جبلتوں کا اضطراری استعمال بقاء نوع کے لئے کفایت کرتا ہے۔ اور ہم فرض کرسکتے ہیں کہ ابتدائی انسانی جماعتوں کا[1]

[1] اسپنسر اور گلن نے (شمالی قبائل اسٹریلیا متوسط کے) میں لکھا ہے کہ بعض قبائل اسٹریلیا کے فعل تولید کے تعلق سے پیدائش اطفال کے بالکل جاہل ہیں لیکن اس بیان پر شک کیا گیا ہے ۱۲ مصم۔

ایسا ہی کچھ حال ہوگا۔ لیکن جبلی افعال پر تصرف کرنے کی عادت جس کو عقل
اور دور اندیشی کے استعمال سے قوت ہوی ہے انانیت کے اقتضا نے
ولادی جبلت کے عمل کو دبایا ہوگا اسی وجہ سے جبلت کی تائید کے لئے
سخت قوانین اور ضوابط کی ضرورت ہوی ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ یہ ضوابط
عمومیت کے ساتھ تمام نوع انسان میں شائع ہیں۔ کیونکہ وہ جماعتیں جن میں
ایسے ضوابط کا انتظام ہوا تھا وہ ضرور فنا ہو گئی ہونگی درحالیکہ وہ جماعتیں
جن میں عقل کا غلبہ ہوا یہ قوانین سخت تر ہوگئے یہی جماعتیں باقی رہ گئیں
اور بدت دراز میں تہذیب کی اعلیٰ ہمواری پر فائز ہوئیں۔ ہم کہہ سکتے
ہیں کہ شخصی عقل کی تکمیل اور ضوابط معاشرت (متعلقہ تولید نسل) کی روز افزوں
قوت میں دائمی مسابقت (گھڑ دوڑ) رہی اور جب کبھی پہلا (عقلی تکمیل)
دوسرے (ضوابط کی سختی) سے آگے بڑھ گیا معاشرتی تباہی اور فنا کا
باعث ہوا۔

اس زمانے میں بھی اکثر وحشی قبائل اور ناشائستہ جماعتوں سے
ان اصول کا ثبوت بہم پہنچتا ہے وہ قبائل جہاں رسم ازدواج منضبط نہیں
ہے فنا جلد جلد ہوتے جاتے ہیں اس لئے کہ معاشرتی قوانین ازدواج منضبط نہیں
ہیں تاکہ ہوشیاری کی تکمیل کے خلاف ولادی جبلت کی تائید کریں۔ اسی
سبب سے اکثر یہ جب تہذیب سے ٹڈبھیڑ ہوتا ہے وحشی قوموں کی فنا کا
باعث ہوتا ہے کیونکہ اس ٹڈبھیڑ سے اُن کی عقل کو ترقی ہوتی ہے اور یہ
اُن کے رسم ورواج اور ضوابط ازدواج کی قوت کی شکست کا باعث ہوتا
ہے اور عموماً کوئی ایسا قانون نہیں بہم پہنچتا جو اپنی قوت میں بھرپور ہو
اور فنا قوم کو مانع ہو۔ معاشرتی احکام[1] کا ضعف عقل کی ترقی سے ولادی
اور تولید نسل کی جبلتوں کا نقصان پہنچنا اگلے زمانے میں بعض اعلیٰ درجہ کی
مہذب اور قوی جماعتوں کی فنا کا باعث ہوا ہے ان میں سے یونان اور
روما مشہور ہیں۔

---

[1] ملاحظہ ہو مکرر حوالہ ارادی بے اولادی کا پروفیسر ڈل کے مجلدوں میں "رومیوں کی

ادنیٰ شائستگی والی اقوام میں معاشرتی احکام کی ناکامیابی سے غلبۂ تولیدِ مثل اور ولادی جبلتوں کا اوپر انانیت کے رجحانات کے جس کی تائید دور اندیشی سے ہوتی ہے قتلِ اطفال کی صورت میں نمایاں ہوتی ہے۔ اعلیٰ درجہ کی مہذب قوموں میں نطفہ یا جنین کا ضایع کردینا قبلِ ولادتِ طفل اور زناشوئی تعلقات میں بدنظمی ازدواج کی تذلیل تولیدِ مثل کی جبلت میں خلل اندازی (اس سب کا ظہور اُس محل پر ہوتا ہے جہاں معاشرتی احکام کمزور کردئے جاتے ہیں) اور آخرکار ارادی تجرد اور خاندان کو متقید اور محدود کردینے کی صورت پیدا ہوتی ہے۔

مسٹر بنجامن کِڈ نے یہ استدلال کیا ہے کہ ابتدائی معاشرتی عمل کسی نظامِ احکام کا جو فوق الفطرت اور منجانب مذہب ہو یہ ہے کہ ولادی جبلت کی تنظیم اور تائید کیجائے بمقابلۂ ہوشیاری کی تکمیل کے۔ اس بیان میں حق کا عنصر بہت کچھ شامل ہے اگرچہ واقعہ کے بیان میں کسی قدر مبالغہ ہے۔ وہ کچھ ہی کیوں نہو یہ صاف ظاہر ہے کہ منجملہ مسائل ضروری کے جن سے زمانۂ حال کی اکثر مہذب قوموں کو مقابلہ کرنا پڑتا ہے یہ ہے کہ آیا وہ حیثیتوں کو

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ :- معاشرت اُس سلطنت کی آخری صدی میں" اور رومیوں کی معاشرت نیرو سے لے کے مرتس آریلوس تک" اور ایم دی لیوجز ایس سلکشنس سوشیالس" جس میں ان اثرات کی شرکت سے قدیم یونان کے فنا ہونے پر مفصل بحث کیگئی ہے ڈاکٹر ڈبلو شالمبر اس نتیجہ پر حجت لاتے ہیں زوال بر یونان اور رومادونوں کے (دیری ہنگ یو آسلیز لیبنسلاف دی ودلکر)

لہ قرآن کریم میں اس کی ممانعت موجود ہے "لا تقتلوا اولادکم خشیۃ املاق" ناداری کے خوف سے اپنی اولاد کو نہ قتل کرو قدیم عرب میں بھی یہ قبیح رسم جاری تھی خدائے تعالیٰ نے نہی فرمائی یہی مسلمانوں کی ترقی کا باعث ہوا ۱۲

سلہ ایک عمدہ مثال ان رجحانات کی جن کا ذکر اس مقام پر ہوا ہے جزائر سینڈوچ کے باشندوں میں پائی جاتی ہے اس جماعت کے ارکان نے ذاتی منفعت کے لحاظ سے باہم معاہدہ کرلیا ہے کہ ماں باپ بننے سے احتراز کیا جائے ۱۲۔

سلہ "سوشل ایوولیوشن" معاشرتی تکمیل ۱۲۔

بمقابلہ اپنے حریفوں کے بین الاقوامی کوششوں میں محفوظ رکھ سکتے ہیں گو کہ
معاشرتی احکام دنیاوی حیثیت سے وضع کئے جاتے ہیں جتنے کہ
رسم ازدواج اور افراد قوم کے خیالات اور افعال جلد جلد آزادی اختیار
کرتے جاتے ہیں یہ جملہ اثرات ولادی جبلت کی تائید کو کمزور کئے دیتے ہیں۔
جو قوم کی بقا اور ہمیشگی کے لئے ہر عہد میں ضروری ہیں۔

اب تک اپنی بحث میں ہم نے یہ تسلیم کر لیا ہے کہ قوت ان دونوں
جبلتوں کی صلاح اور بہبود اقوام کے لئے نسلاً بعد نسل بغیر کسی تغیر کے باقی
رہتی ہے اور یہ کہ تغیرات جو اُن کے عمل میں ہوتے ہیں وہ تغیرات رسم و رواج
و احکام معاشرت کے تابع ہیں۔ لیکن اس مسلمہ میں ابھی جائے کلام باقی
ہے۔ ہو سکتا ہے کہ جبلتیں خود ہی کمزور ہوتی جاتی ہوں اور یہ مسلمہ صاحبان اخبار
کا ہے جو ہمیشہ اس طرف توجہ دلاتے رہتے ہیں کہ شرح پیدائش اطفال کم
ہوتی جاتی ہے جو کمی گذشتہ تیس چالیس سال کی مدت میں جملہ مہذب ممالک
میں روز افزوں ترقی کرتی رہی ہے۔ صاحبان اخبار اس کو ایک اور ہی
جبلت کی روز افزوں کمی پر محمول کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ تہذیب کی کوئی مخفی
تاثیر اس کی باعث ہے۔ لیکن کوئی عمدہ شہادت موجود نہیں ہے کہ یہ فناد فساد
فی الواقع ہو رہا ہے۔ بلکہ دوسری جانب اکثر وجوہ سے جائز ہے اگر یہ کہا جائے
(فی الجملہ اعتماد کے ساتھ) کہ شرح ولادت اطفال کی کمی جو بظاہر لازمی نتیجہ
تہذیب کی سطح کے بلند ہونے کا ہے ولادی جبلت کے معدوم ہونے کی وجہ
سے نہیں ہے بلکہ یہ محمول ہو سکتا ہے معاشرتی تغیرات پر جن کا ذکر اوپر ہو چکا
ہے۔ اولاً یہ جبلت مثل اور انسانی جبلتوں کے اختلاف افراد کی تابع ہے
جس کو ہم بلحاظ اپنی موجودہ جہالت کے خود رو کہتے ہیں اور غالباً ہر جماعت
میں ایسے اشخاص ہوتے ہیں جن میں یہ قوت بمقابلہ اوسط مرتبۂ انسانیت
کے کم زور ہوتی ہے۔ پس بلحاظ اس جبلت کے اور جبلت تولید مثل کے
طبعی انتخاب بطور مستقیم اپنا یقینی عمل کرتا رہتا ہے کیونکہ اس میں کوئی شک
نہیں ہو سکتا کہ وہ اشخاص جن میں ایک قوت ان دونوں میں سے یا دونوں

کمزور ہوں بچے کم ہوں گے بہ نسبت اُن کے جن میں یہ جبلتیں قوی ہیں۔ یہ مخصوص اختلاف ہمیشہ حساب میں نہیں لایا جاتا اور قوت جبلت کی نسلاً بعد نسل باقی رہتی ہے۔ اس نتیجہ کی زبردست تائید اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ ہمارے ہی ملک میں ایک چوتھائی اشخاص نسل موجودہ کے تقریباً نصف آبادی آئندہ کے ماں باپ ہوتے ہیں۔ اس میں کوئی شبہ نہیں ہوسکتا کہ آبادی کے اس چوتھائی حصہ میں ولادی اور غالباً تولیدِ نسل کی قوت بحساب اوسط زیادہ قوی ہے بہ نسبت باقی تین چوتھائی حصوں کے جو آئندہ نسل کا دوسرا آدھا حصہ پیدا کرتے ہیں۔

اس رائے کی مزید تائید اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ کمی پیدائش زیادہ تر جماعت کے اعلیٰ درجہ کے تعلیم یافتہ اور فارغ البال طبقوں میں رونما ہوتی ہے۔ یہی حالت غالباً یونان اور روما میں بھی تھی اور اس ملک کے باب میں بھی یہ امر ثابت ہو چکا ہے اور دوسرے ممالک[1] کے لئے بھی۔ جنگ ممالک متحدہ امریکہ میں اس اعتبار سے جو تفاوت مشرقی ریاستوں کے اگلے آبادکاروں کی تعلیم یافتہ اولاد ہیں اور زمانہ متاخر کے جلاوطنوں کے کم تہذیب یافتہ غولوں میں عموماً مسلم ہے اور یہ بعد غور و تامل قابل افسوس ہے۔ البتہ زیادہ تعلیم یافتہ طبقوں میں فوق الفطرت اور معاشرتی احکام زیادہ تر ضعیف ہو جاتے ہیں آزادیٔ خیالات اور مطلق العنانی کی عادت کے سبب سے۔ پھر آسٹریلیا میں جہاں فوق الفطرت اور ایسے دوسرے احکام نسبتاً کمزور ہیں اور اوسط ہمواری تعلیم اور ہوشیاری کی بلندی کمی شرح پیدائش تمام طبقوں اور جماعتوں میں بالکل ظاہر اور ہویدا ہے دوسری جانب یہودی ایک ایسی قوم ہے جن کی تہذیب اور شائستگی اچھی خاصی عمدہ بلندی پر رہی ہے اور ان میں تہذیب اور تعلیم ایک مدت مدید تک علی الاتصال جاری رہی ہے بہ نسبت اور قوموں کے جو

---

[1] دیکھو پروفیسر کرلی پیرسن کی کتاب (اتفاقات موت) ۱۲ مصنف۔

[2] دیکھو ڈیوڈ ہیرن (ڈریپر کمپنی کی تحقیقات کی یادداشت) نسبت پیداوار کی معاشرتی حیثیت سے ۱۲ مصنف۔

ایشیا سے خارج ہیں۔ لیکن اُن میں کثرت اولاد جاری رہی ہے کیونکہ فوق الفطرت اور معاشرتی احکام جن سے بقا خاندان کی متصور ہے اپنی قوت پر باقی رہے یہ واقعہ یہودیوں کی جماعت کی خاص حالت پر محمول ہے اور وہ اوروں کے ساتھ مل جل کے رہتے ہیں اور پھر الگ تھلگ بھی رہتے ہیں اس لئے جو ارکان مذہبی احکام اور معاشرتی ضوابط کو اپنی طبیعت اور مزاج کے مناسب نہیں پاتے وہ قوم سے علیحدہ ہو جاتے ہیں یہ نقصان ہمیشہ جاری رہتا ہے۔

ہم کو ایسی ہی شہادت اور قوموں کی تاریخ سے بھی مل سکتی ہے جن کی شائستگی مدتوں قائم رہی ہے۔ اس شہادت سے پتہ چلتا ہے کہ جن قوموں میں مذہبی اور دیگر احکام کافی تائید خاندانی جبلت کی کرتے ہیں تو کوئی معتدبہ کمی پیدائش میں نہیں ہوتی۔ اسی لئے اگلے بزرگوں کی پرستش قومیت کی بقا کے لئے نہایت ہی مناسب ہے۔ آبائی اور خاندانی پرستش مع پدر پرستی وہ قوت عظیم ہے جو قانوناً اور رداجاً بزرگ خاندان کو حاصل ہے یہ قدیم روما کی قوت اور قیام میں بہت مفید ہوئی۔ واقعی اعلیٰ درجہ کی تہذیب قدیم یونان اور روما کی ایسی مضبوط بنیاد پر قائم رہی اُس وقت تک جب سے اُن کا زوال شروع ہوا۔

مورث کی پرستش نے جاپان میں بھی ایسا ہی کچھ کیا ہے کیونکہ وہاں بھی مثل یونان قدیم مردے کی خوشحالی اسکی پس ماندہ اولاد کی روزانہ دستگیری پر منحصر ہے اور وہ بجائے خود بموجب اُس عقیدہ کے جواب تک شایع ہے کامیابی اور فراغبالی بزرگوں کی ارواح کی برکت سے حاصل کرتے ہیں لہٰذا ہر نسل کی غرض گذشتہ نسل سے وابستہ ہے اور اس نسل سے بھی جو اُن کے بعد آنے والی ہے۔ پس اپنی ہی سعادت کے حصول کے لئے اور نیز اپنے بزرگوں کی

---

[1] دیکھو خصوصیت کے ساتھ لا سائٹی انٹیک مصنفہ کسٹل دی کولانجز ۱۲ مصر

[2] دیکھو کتاب مسٹر لیفکیڈیو ہرن متوفی کی خصوصاً "جاپان این انٹر پریٹیشن" اسکے بیان کی تائید ہوتی ہے موجودہ زمانے کے اُن اخباری بیانات سے ہوتی ہے جو محاربہ گذشتہ کے بعد بزرگان قوم کی شکرگذاری میں شایع ہوئے ۱۲ مصر۔

مغفرت کے لئے اور اپنی اولاد کی برخورداری کے لئے ہر شخص کا فریضہ ہے کہ وہ خاندان کی تربیت ایسے طریقہ سے کرے کہ بزرگوں کی پرستش جاری رہے۔ غالباً چین کی استواری اور قوت مقدار کثیر میں ایسے ہی اسباب پر منحصر ہے۔

ابھی تک ہم نے ولادی جبلت کی معاشرتی اہمیت پر غور کیا ہے جس حد تک کہ اُس کو خاندان سے تعلق ہے۔ لیکن اگر ہماری توجیہ اس جبلت کی جس کو ہم نے باب سوم میں بیان کیا ہے درست ہے تو وہ صرف والدین کی شفقت کا ماخذ نہیں ہے بلکہ جملہ نازک جذبات (شفقت) کا اور کریمانہ اقتضا کا بھی ماخذ ہے اور یہی اخلاقی استحقار کا بھی سرچشمہ ہے اور کسی درجہ تک اُن تمام وجدانات میں دخیل ہے جس کو عشق کہنا صحیح ہے۔ پس ہم ان مشتق یا ثانوی عمل درآمد سے معاشرتی افعال اور تنظیمات کی صورت بندی میں ایک وسیع تر یا تنگ تر مید ان اثر کو منسوب کریں گے بموجب ہمارے اُس میلان کے جو دنیا میں سچی سخاوت کے ملاحظہ سے ہمارے دلوں میں پیدا ہوتا ہے۔ یہ کہ اقتضا اس جبلت کا معاشرت کی عظیم قوتوں سے ہے میرے نزدیک اس واقعہ میں تو کوئی شک ہی نہیں خصوصاً اُن ممالک میں جہاں مذہب مسیحی یا بودہ کا مذہب جاری ہے۔ ایک مصنف[1] کے بیان سے ایسا معلوم ہوگا کہ خیرات اور سخاوت کا ظہور ان جماعتوں میں کلیتہً اِن مذاہب کی رحیمانہ تعلیمات پر موقوف ہے۔ لیکن کوئی تعلیم یا کوئی نظام مذہبی یا معاشرتی احکام کسی قوم میں سخاوت کا موجب نہیں ہو سکتا اگر ان کے دلوں میں اس جبلت کا اثر نہ ہو۔ یہ اثرات کسی درجہ تک مناسبت یا مخالفت ایسی عادت یا رسم و رواج کی کر سکتے ہیں جس کی بنا پیدائشی رجحان پر نہ ہو۔ اور یہ واقعہ کہ ان مذاہب نے ایسی عام مقبولیت حاصل کی اس پر موقوف ہے کہ ان مذاہب نے ذہن انسان کے کسی عام عنصر پر تاثیر کی ہے۔ مسیحیت کی مقبولیت خصوصاً نسوانی ذہن میں کیتھولک طریقہ کی پرستش میں

[1] مسٹر فیلڈنگ ہال کے نزدیک بودہ مذہب کی نسبت بھی یہ بیان درست ہے دیکھو "روح القوم" یا

ماں اور بچے کا داخل ہونا ہے۔ بلکہ نسوانی ساخت تمام نظام مذہب کی بمقابلہ[1] اسلام اور دیگر مذاہب کے ثابت کرتی ہے کہ ہمارا اس عنصر کو والدینی بلکہ مادرانہ جبلت تصور کرنا صحیح اور درست ہے۔ یہ جبلت سوا ابتدائی استعمال کے مادری تحفظ اولاد کی صورت میں مثل جبلت تولید مثل کے نہیں ہے جس کی قوت شدید اور عظیم ہے۔ لہذا وسعت اس کے ثانوی ظہورات کی رسم ورواج اور تعلیم کے اثر کی از حد تابع ہے اس واقعہ پر محمول ہو سکتا ہے وہ عظیم امتیاز جو مختلف اقوام سے مختلف زمانوں اور مختلف نسلوں میں پایا جاتا ہے باعتبار اس قوت کے جس سے یہ جبلت خاندان کے خارج میں عمل کرتی ہے۔ ایک وحشی جو بہت ہی شفیق باپ ہے جملہ انسانوں کے لئے سوا اپنے قبیلہ کے ارکان کے درندہ سے بدتر ہے۔ لیکن ایسی درندگی اس کے قبیلہ کے نزدیک مقبول ہے جس کو رسم ورواج اور قومی تقلید نے جاری کیا ہے اور قومی عداوت اسکی برانگیختگی کا باعث ہوتی ہے غالباً قوموں میں اس جبلت کی قوت کے اعتبار سے اختلاف ہے لیکن یہ یقین کرنا کہ کوئی قوم اس سے بالکل خالی ہو دشوار ہے۔ صرف یہی وجہ کیا کم ہے کہ اگر ایسا ہو تو اولاد کی پرورش معطل ہو جائے گی اور نسل باقی نہ رہے گی۔ ہر مقام پر اس کے اثر کی علامتیں پائی جاتی ہیں۔ قدیم معاشرت میں جس کے سوانح موجود ہیں اس کی عمل درآمد محدود تھی لیکن روما کے سب سے خراب عہد میں جبکہ وحشیانہ تنزل جاری تھا اکثر اشخاص اپنے غلاموں پر مہربانی کرتے تھے اور غلاموں کے آزاد کرنے کا رسم بعض زمانوں میں

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ:۔ "قوم کا فرقہ" انگریزی نام کتاب کا دی سول آف پیپل اور "اے پیپل ایٹ اسکول" ۱۲ مسم۔

[1] مذہب مسیحیت کی طرف رجحان فرقۂ نسوان کا اگر ہم تسلیم کرلیں تو اس کی وہ وجہ نہیں ہے جو مصنف نے بیان کی ہے بلکہ درحقیقت توحد ازدواج کی وجہ سے ہے اور شاید یہی سبب ہے کہ مسیحیت کے اثر سے یورپ میں زن پرستی جملہ معاشرتی رسوم پر غالب ہے حتیٰ کہ عورتیں اب مردوں سے اپنی افضلیت کے استقرار کی طالب ہیں اور اسکا قبح عقلی بدیہی ہے ۱۲ م۔

ایسا غالب تھا جو کسی حد تک بے چینی کا باعث ہوتا تھا۔ بجائے دیگر یہ ضرور نہیں ہے کہ ہم تصور کریں کہ عظیم وسعت نیک کرداری کی جو کہ اس زمانہ کی تہذیب کا نمایاں خاصہ ہے کوئی مخصوص ترقی اس جبلت کی قوت میں ثابت کرتا ہے زمانۂ متاخر میں یہ وسعت کیونکر پیدا ہوئی یہ مسئلہ نہایت ہی دلچسپ ہے مگر اس کتاب کے مقاصد میں داخل نہیں ہے۔ مگر ہم اُس کے مہم ترین معاشرتی اثرات کو بیان کریں گے۔

اُن اثرات سے جو سب سے ظاہر تر ہے وہ مہذب معرکہ جنگ میں ترقی اور رحمدلی کا ظہور ہے اور استعمال کثیر تعداد انسانی توانائی کا اور خرچ زر خطیر کا اور مادی اسباب ہر قسم کے ہمارے زمانۂ متاخر کی معاشرتی جماعتوں میں واسطے محتاجوں اور غریبوں اور بیماروں کی بہبود اور تیمارداری کے لئے شفاخانوں کا اجرا اور خیرات کی تقسیم اور منع ظلم کا انتظام ایک معاشرتی تبدیلی جو اہم ترین ہے رقیت (غلامی) کا فسخ ہونا اور کاشتکاروں سے غلامانہ سلوک کا انسداد ہے مغربی تہذیب میں داخل ہو گیا ہے یہ عظیم تبدیلی جس سے ایک خاص عہد تاریخی کی نمود ہوتی ہے زمانۂ متاخر میں بلاشبہ مزید اس جبلت کی تاثیر سے منسوب ہو سکتا ہے۔

اس کی صحت میں کوئی شبہ نہیں کہ خاص تنقیح محاربہ امریکی شمال وجنوب میں بقا اور قیام ریاستوں کے اتحادی اتفاق کا تھا اور جو طنز فسخ رقیت پر کیا جاتا ہے اس میں بھی کسی قدر صدق ضرور ہے کہ غلامی اُس وقت منسوخ ہوئی جبکہ اقتصادی منافع مفقود ہو چکے تھے۔ مخصوص مفید شرائط یہ تھے کہ ایک غیر محدود قطعہ اراضی نہایت زرخیز لاشعوری[1] محنت چاہتا ہے۔ لیکن برٹش ویسٹ انڈیز کے غلاموں کی آزادی میں بیس ملین زر نقد انگریزی قوم کا صرف ہوا اس صرف کثیر میں بے غرض سخاوت کی شرکت درحقیقت ہے اور ضروری ہے۔ اور یہی روسی غلاموں کی آزادی موقوعہ[2] ۱۸۶۱ء کے باب میں بھی صحیح و درست ہے۔

[1] ایسی محنت آدمیوں سے جو مثل بہائم کے کام میں جوت دئے جائیں ۱۲ م۔

[2] دیکھو سر ڈی میکنزی والس کی کتاب "روسیہ" باب ۲۹ (۱۲ مص)

لیکن اس سے بھی زیادہ اہم جس کا اثر دور تک پہنچتا ہے ملکی قوت میں جم غفیر کی شرکت ہے جو اس ملک میں اور دوسرے ممالک میں بھی تقریباً اس حد تک پہنچ گیا ہے جہاں تک وضع قانون اس کو پہنچا سکتا ہے۔ یہ بلاشک اس طلب کے پیدا ہونے پر مبنی ہے کہ جم غفیر نے چاہا کہ ان امور میں دخیل ہوں مگر حسب احتجاج قومی مسٹر بی کڈ[1] کے یہ طلب خود ہی قومی (لیڈروں) راہنماؤں کی تعلیمات کا اثر تھا جو کریمانہ اقتضا سے اس تعلیم کے موجب ہوئے اور اس طریقہ سے اطمینان کلی کبھی نہ حاصل ہوتا اگر صاحب اختیار طبقے اس (کریمانہ) اقتضاء سے عاری ہوتے اور اگر اکثر ارکان اُن کے اس اقتضاء سے متاثر نہ ہوتے کہ وہ اس طلب مطلوب کو حاصل کریں اور اس عظیم ملکی (پولیٹیکل) انقلاب میں ممد و معاون نہ ہوتے

---

[1] اصول تہذیب مغربی۔ صم ـ

# باب یازدہم

## جنگجوئی کی جبلت

معاشرت کے انتظام میں جنگجوئی کی جبلت کی شرکت سے جو کام ہوا ہے وہ کسی جبلت سے کم نہیں ہے اور اعلیٰ پیمانہ پر مجموعی جذبہ کے ثبوت بہم پہنچانے کے لئے اس عہد میں بھی جنگجوئی کی جبلت اور جبلتوں سے زیادہ تر قوت کے ساتھ عمل کرتی ہے قوموں میں باعتبار اس جبلت کی پیدائشی طاقت کے اختلاف عظیم ہے۔ لیکن اس کی کوئی وجہ نہیں کہ ہم یہ خیال کریں کہ یہ جبلت صدیوں تک کی تہذیب کی اشاعت سے ہم میں کمزور ہو گئی ہے بلکہ غالب یہ ہے کہ یہ جبلت یوروپی قوموں کی زیادہ قوی ہو گئی ہے جس کا ثبوت عنقریب دیا جائے گا۔ لیکن تہذیب کے نشو و نما سے اس کے اظہار کے طریقوں میں تغیر ہو گیا ہے۔ چونکہ قانون اور رسم و رواج کی تکمیل افراد کی جسمانی زور آزمائی کو مانع ہوتی ہے اور اس کو غیر ضروری کر دیتی ہے اس کی جگہ جماعتوں کی نبرد آزمائی لے لیتی ہے اور جماعتوں میں شائستہ طریقے معرکہ آرائی کے پیدا ہو جاتے ہیں - یہ امر قابل ملاحظہ ہے کہ جب کوئی جنگجو قوم بزور قوت مہذب قانونی متابعت میں آ جاتی ہے تو اس کے ارکان میں ممکن ہے کہ انتہا کی مقدمہ بازی کا شیوع ہو جائے بلکہ یہ مقدمہ بازی ہمارے نزدیک لغویت کی حد تک پہنچ جاتی ہے۔

شخصی جنگجوئی سے مجموعی نبرد آزمائی کا ثبوت ایسی وحشی قوموں میں ملتا ہے جو چھوٹی چھوٹی منتظم جماعتوں میں اپنی زندگی بسر کرتے ہیں ایسی جماعتوں میں شخصی جنگ آزمائی بلکہ غیظ و غضب کا اظہار بھی ممکن ہے کہ کلیتہً دبا دیا جائے لیکن جنگجوئی کی جبلت کے اجرا کے لئے یہ راستہ نکل آتا ہے کہ جماعتوں میں دائمی جنگ

ہوتی رہتی ہے جس کے تعلقات کسی قانون کی متابعت نہیں کرتے۔ اس جنگجوئی سے کلیتہً کوئی مادی نفع حاصل نہیں ہوتا اور اکثر قبائل کی جنگ میں اس نفع کی جستجو بھی نہیں ہوتی اور اکثر اس کا انجام یہ ہوتا ہے کہ گاؤں کے گاؤں اور قبیلے کے قبیلے کمزور یا بالکل فنا ہو جاتے ہیں۔ بورینو متوسط منجملہ اُن چند ممالک کے ایک ہے جن میں یہ حالات اب تک قائم ہیں۔ باشندے اس ملک کے بہت زیرک اور قابل معاشرت ہیں اور ہر گاؤں کی جماعت میں ایک دوسرے سے مہربانی کیساتھ سلوک کرتا ہے لیکن ماورا اُن مقامات کے جہاں یوروپی اثر کی نمود داری ہے قرب جوار کے قریوں اور قبیلوں میں دائمی جنگ ٹھنی ہوئی ہے جس کو مدتیں ہوگئیں ہیں سب کو ناگہانی حملے کا خوف رہتا ہے اکثر پورے گاؤں تباہ ہو جاتے ہیں کوئی متنفس باقی نہیں رہتا اور ان وجوہ سے آبادی کا اوسط بہت کم رہتا ہے اس حد سے بھی کمتر جو بسبب ہونے ضروریات معاش کے عارض ہوتی یہ دائمی جنگ اس کے مثل ہے کہ جیسے ایک کمرے میں جھگڑالو بچے بھر دئے جائیں اور ان میں ہنگامہ برپا رہے۔ اور اس کی وجہ محض بسیط جنگجوئی کی جبلت کا عمل ہے۔ مادی منافع کی طلب نہیں ہے چند سر (مقتولین کے) یا کبھی ایک دو لونڈی غلام اسباب غنیمت میں ملجاتے ہیں۔ اگر کوئی کسی عاقل سردار سے دریافت کرے کہ یہ بیکار کی جنگ کیوں چھیڑ رکھی ہے تو سب سے بہتر وجہ جو وہ بیان کرسکے گا وہ یہ ہوگی کہ اگر ایسا نہ کریں تو قرب وجوار میں نہ میری عزت ہوگی نہ میری قوم کی اور سب ہم پر حملہ آور ہوں گے اور ہم کو فنا کر دینگے۔ ایسے امور اور ان حالات کے غلبہ کو ہم کس طرح سمجھ سکیں گے اگر انسان کو ہم ایک خردمند مخلوق سمجھیں اور اس کے افعال کو عاقلانہ اور اغراض خاص کے ساتھ مربوط تصور کریں اور ہم ان جبلتوں کی ماہیت سے غفلت کریں؟ صرف وحشی اور ناشائستہ لوگوں میں جنگجوئی کی جبلت کا عمل اس طرح کا نہیں ہے۔ مسیحی تاریخ بہت کچھ تاریخ اس قسم کے تباہ کن معرکوں کی ہے وہ معرکے جن سے چند اشخاص یا جماعتوں نے کوئی فوری فائدہ حاصل کیا ہے اور ان معرکوں کے اسباب میں حکمرانوں یا مجمع کثیر کی جنگجوئی کی جبلت سب پر

مقدم ہے اور اسی نے بہت کام کیا ہے۔ خود ہمارے زمانہ میں ایسی جبلت کی بدولت تمام براعظم ایک مسلح رزم گاہ بنا ہوا ہے جس میں بارہ ملین کارگذار سپاہی موجود ہیں۔ جن کے مصارف کا بھاری بوجھ تمام قوموں کی گردن پر ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ کس قدر تیزی کے ساتھ اس زمانے میں بھی قوم کی قوم اسی جبلت کے اثر سے آمادۂ پیکار ہو جاتی ہے۔ مثلاً برطانی جھنڈے کا فی الجملہ استخفاف یا کسی ملک غیر کے کسی اخبار میں اہانت آمیز مضمون کے شایع ہونے سے فوراً ایک لہر قہر و غضب کی تمام ملک میں دوڑ جاتی ہے اور اس کے ساتھ ہی خیالات میں مجموعی حیثیت سے تغیر پیدا ہو جاتا ہے جو شایستگی کے درجہ سے فروتر ہوتا ہے اور قومیں ایک دوسرے پر حملہ آور ہوتی ہیں اور محاربۂ عظیم برپا ہوتا ہے جس کا انجام دونوں قوموں کی تباہی کا باعث ہوتا ہے سب سے مشکل اور عمدہ کام اس زمانے کے مدبروں کا یہ ہے کہ اس قسم کے خیالات کو نقصان پہنچے اور اس مجموعی جنگجوئی پر قابو رکھیں۔ زمانۂ جدید میں رسم و رواج اس مجموعی جنگجوئی پر فی الجملہ غالب ہو چلا ہے بین الاقوامی جنگ و جدال پر تصرف ہوتا جاتا ہے مگر ہم ابھی تک اُس زمانے سے بہت دور ہیں جبکہ بین الاقوامی قانون رسم و رواج کی متابعت سے قومی جنگجوئی کو اس طرح بیکار کر دے گا جس طرح شخصی جنگجوئی اعلیٰ درجہ کی مہذب قوموں میں بیکار ہو گئی ہے اور جسمانی جنگ آزمائیاں اب نسبتہً مہذب قوموں میں بہت کم ہو گئی ہیں۔

اول نظر میں ایسا معلوم ہوگا کہ یہ جبلت جو اشخاص اور نیز جماعتوں کو کمال بے شعوری سے ایک دوسرے سے لڑاتی ہے اور اکثر صورتوں میں فریقین کی ہلاکت کا سبب ہوتی ہے انسانوں میں قدیم وحشی آباو اجداد کی یادگار ہے اور یہ کہ قدیم اور خاص ہیئت معاشرتی ارتقا کی ممکن تھا کہ اس جبلت کے استیصال کا باعث ہوتی اور ذہن انسانی سے اس کو کلیتہً خارج کر دیتی۔ لیکن فی الجملہ غور کے بعد معلوم ہو گا کہ اس جبلت کا عمل ہرگز بالکلیہ مضر نہیں ہے بلکہ اُن خاص اصلی موثرات سے ہے جن کے

ذریعہ سے اعلیٰ درجہ کی منتظم معاشرتی جماعتوں کا ارتقا ہوا ہے۔ اور واقعی انسان کے اُن مخصوص معاشرتی صفات سے ہے جس کی عمدہ تکمیل ایک ضروری شرط اعلیٰ درجہ کی معاشرتی حیات کی ہے۔

اوپر کہا گیا تھا کہ سب سے قدیم صورت انسانی معاشرت کی غالبًا خاندان تھا اور بے شک ظن غالب ہے کہ اس اعتبار سے ابتدائی انسان نے قبل انسانی مورثوں کی معاشرتی حیات کو جاری رکھا۔ لیکن قدیم خاندان کی کیا صورت تھی اور پہلی صورت سے کس طرح زیادہ پیچیدار صورتوں نے معاشرت کی تکمیل حاصل کی یہ امور تاریکی میں ہیں اور ان مسائل میں اختلاف عظیم واقع ہے۔ لہٰذا کوئی کوشش اس کے ثبوت کی کہ انسانی جبلتوں نے کیا کیا کام کئے بالکل قیاسی ہوگی۔ پھر بھی یہ بحث عمدہ اور دلچسپ ہے ممکن ہے کہ ہم ابتدائی انسان میں جنگجوئی کی جبلت کے اس اثر کے باب میں جو معاشرت پر اُس نے کیا ہے کوئی مفہوم پیدا کرنے کی کوشش کرسکیں اس مقصود کے لئے ہم ایک مسلمہ بربنائے فرض اختیار کریں گے جس سے نہایت عاقلانہ قیاسی توجیہات اس طریق عمل کے بہم پہنچتے ہیں۔ یہ توجیہ مسٹر س ایٹکنسن اور اینڈ او لنگ نے عنایت کی ہے جس کا مختصر بیان حسب ذیل ہے:۔ ابتدائی معاشرت میں ایک ایسا خاندان جس میں تعدد ازدواج کا رواج تھا اس خاندان میں بزرگ خاندان اور اس کی چند بیبیاں اور بچے شامل ہوتے تھے اولاد نرینہ جوان ہو کے جب سن تمیز کو پہنچ جاتی تو ان کو بزرگ خاندان گھر سے نکال دیتا تھا جو اپنی ازدواجی خصوصیتوں کی سخت حفاظت کرتا تھا اور جملہ رقیبوں سے اُس کو رشک تھا۔ ان سب نے مل کے نیم مستقل گروہ بنالئے اور اُس خاندانی حلقہ کے قرب وجوار میں رہا کرتے تھے جس سے رشک کی بدولت وہ نکال دئے گئے تھے۔ وقتًا فوقتًا نوجوان مردوں اور بزرگ خاندان میں بوجہ اقتضائے ذکوریت خونریز جنگ ہوتی رہے گی اور جب ان میں سے کوئی اُس پر غالب ہو جائے گا تو بجائے اُس کے یہ حکمرانی کرے گا۔ اس قسم کا معاشرتی نظام بعض حیوانات میں موجود ہے اور یہی اور ایسا ہی نظام قوت سے

اقتضائے ذکوریت اور رشک کے ان لوگوں میں جن کا شیوہ تعدد ازواج تھا اور ان میں اس کی قدرت تھی اور اس طرف طبیعت کا میلان تھا پیدا ہوگا جس میں کوئی قانون یا روایت جس سے اس طریقہ میں تبدیلی واقع ہوتی موجود نہ تھا۔ یہ ممانعت جس کو سردار قوم کے رشک نے نافذ کیا تھا یہی ابتدائی قانون تھا پہلی مثال عام ممانعت کی جو بنی نوع انسان کے ایک طبقہ کے طبیعی اقتضا سے واقع ہوئی اور زبردست طاقت نے اس کو برقرار رکھا جس کی غرض یہ تھی کہ ایک ضابطہ معاشرتی تعلقات کا بنجائے۔

ہم نے باب پنجم میں ملاحظہ کیا ہے کہ رشک ایک ایسا جذبہ ہے جو ایک وجدان پر موقوف ہے۔ اس وجدان کے میلانات میں جو اس کے اجزا ہیں اکتساب یا تصرف کی جبلت داخل ہے یا نہیں ہے یہ ایک مشکل سوال ہے جس کا قطعی جواب ہمارے نزدیک غیر ممکن تھا۔ مگر یہ جو کچھ ہو اس قدر صاف ظاہر ہے کہ رشک میں اصل اجزاء ذکوریت کے خصوصاً جبکہ نیم شائستہ طریق کی ہو جس کی تحریک نیم شائستہ وجدان میں تعلق خاطر یا ملکیت کے وجدان سے بھی جو ابتدائی بزرگ خاندان میں اپنے خاندان کے لئے پیدا ہوئی تھی وہ درحقیقت انسان میں اور اکثر انواع حیوان میں غضب ہے یہ وہ غضب ہے جو ذکوریت کی جبلت سے تحریک پاتا ہے اور نہایت ہی شدید مہیب اور مہلک ہوتا ہے۔ پس اگر ہم یہ مفروضہ "ابتدائی قانون" کا تسلیم کرلیں تو ہم کو یقین کرنا چاہیئے کہ اس قانون کی پاسداری کا نفوذ جنگجوئی کی جبلت سے تھا۔

بس یہی جبلت جو خوفناک اور مہلک جنگ کا باعث ہوتی تھی ہر طبقہ کے مردوں میں قوت عظیم اور ہیبت کے ارتقا کی معین ہوئی اور اسی سے مختلف انواع کے اسلحہ اور دفاعی اسباب بدن میں پیدا ہوئے جو ذکوریت سے مخصوص ہیں اس طریقہ سے جس کو ڈاروِن نے حیوانات کے ارتقا میں تجویز کیا ہے۔ لیکن اول نظر میں یہ امر ظاہر ہوگا کہ اسی قوت نے معاشرتی نظام میں کیونکر عمل کیا۔ اس کے سمجھنے کے لئے کہ اس قوت نے یہ کیونکر کیا ہوگا تو ہم کو ذہن میں رکھنا چاہیئے وہ واقعہ

جس پر والٹر بیجھاٹ نے اپنے عمدہ مضمون "طبیعات اور تمدن" میں
بڑا زور دیا ہے کہ پہلا اور سب سے ضروری قدم جو ابتدائی انسان نے
تمدن کی طرف بڑھایا ہے ضرور ہے کہ سخت رسم و رواج کا ارتقا ہو
اس کی جبری متابعت نے انسان کو فوری اقتضاؤں کے ضبط کا عادی
کیا۔ بیجھاٹ نے بہت ہی درست اس بات کو مانا ہے کہ اکتساب
اس پہلے مرحلہ کا جو اخلاقی زینہ کا پہلا قدم ہے سخت مشکل ہوگا۔
مصنف موصوف لکھتا ہے کہ "سخت قانون واضح اور مختصر ابتدائی
ضرورت عہد قدیم کے انسان کی تھی۔ جس کی ضرورت سب ضرورتوں
سے زیادہ تھی جب تک یہ حاصل نہ ہوا اور کوئی تحصیل ممکن ہی نہ تھی" یعنے
قبل اس کے کہ انسانوں کو فوائد معاشرت اور تعامل کے حاصل ہوں۔
پھر اسی نے لکھا ہے۔ کہ قدیم عہد میں حکومت کی کمیت[1] اس کی کیفیت سے
زیادہ مطلوب تھی۔ جس چیز کی ضرورت تھی وہ یہ تھی کہ ایک ہمہ گیر ضابطہ
ہو جس میں انسان جکڑے ہوئے ہوں ہر ایک سے وہی کام لیا جائے ع
جو سب کرتے ہوں وہی ہر فرد کو کرنا لازم ہوا اور اس کی ہمیشگی ہو کہ ایسا ہی
کرتے رہیں۔ ضابطہ کی ماہیت کیا ہے اس سے کوئی غرض نہ ہو۔ عمدہ ضابطہ
بہتر ہے برے ضابطہ سے اور برا ضابطہ بہتر ہے اس سے کہ کوئی ضابطہ ہو"
جب بیجھاٹ یہ کہتا ہے کہ قانون نے قانون کی متابعت قائم کی یا استعداد
ضبط کی ماہیت انسانی میں پیدا کی تو اس کی توجیہ قابل اطمینان نہیں رہتی
کیونکہ جس زمانے میں علمائے حیات ڈاروِن اور اسپنسر خصائل کے موروثی
ہونے کے قایل تھے اس نے لکھا ہے کہ ایسی وراثت ممکن ہے اب
ہم تسلیم نہیں کر سکتے اگرچہ اکثر لکھنے والے معاشرت کے مضامین پر اب
اس کو تسلیم کرتے ہیں جیسا کہ بیجھاٹ نے کیا۔ اور اس کو اب تک ایک

---

[1] یعنے ضابطہ کی سختی سے پابندی ہو خواہ وہ کیسا ہی ضابطہ ہو لوگ بیچون چرا
اس کی پابندی کریں ۱۲ م۔

نسل مفتاح ارتقاء معاشرت کے جملہ مسائل کی سمجھ رکھا ہے۔ کیونکہ بیجھاٹ
نے صرف یہ لکھا ہے کہ عادت ضبط کی قانون اور رسم و رواج کے متابعت کی
جو ابتداء میں بجبر نافذ ہوئے تھے آنے والی نسلوں کے ارکان میں ایک پیدائشی
صفت ہو گئی جو نسلاً بعد نسل چلی آتی تھی اور ایک نسل سے دوسری میں
اُس کا مجموعی انتقال ہوا۔ جبکہ ہم بیجھاٹ کے مقولہ کو قبول کر سکتے ہیں کہ
مہذب اور ابتدائی انسان کے امتیاز میں مبالغہ کرنا مشکل ہے (یعنے
درحقیقت ابتدائی آدمی نہ کہ وحشی عہد حال کے) باعتبار اُن کے
پیدائشی متابعت قانون کے اور جبکہ ہم یہ بھی قبول کر سکتے ہیں کہ اُسکی
یہ رائے کہ جبریہ نفاذ قانون نے اس ارتقا کے پیدا کرنے میں بہت کام
کیا مگر ہم اس کی رائے قانون کے طریق عمل کے بارے میں نہیں تسلیم کر سکتے
کہ وہ طریقہ اس اہم اور ضروری انقلاب کا موجب ہوا۔

لیکن مفروض "ابتدائی قانون" ہمکو طریق عمل کے پہلے مرحلہ
کے سمجھنے کے قابل کرتا ہے اُس طور سے جو کہ جدید علم حیاتت کے اصول سے
موافقت رکھتا ہے۔ کیونکہ "ابتدائی قانون" کی خلاف ورزی مجرم کی موت
تھی اگر وہ بزرگ خاندان کی قوت سے بڑھی ہوی قوت نہ رکھتا ہو اور
اس پر غلبہ نہ حاصل کرلے۔ لہذا بزرگ قوم کی بیرحمانہ جنگ جوئی نے اپنی
نسل سے اکثر بے پروا مردوں کو کاٹ چھانٹ دیا ہوگا جو اقتضائے ذکوریت پر
قابو نہ رکھ سکتے تھے اور اس کا دباؤ نہ مانتے تھے۔ خوف جو سب سے بڑا
روکنے والا ہے اُس کی شرکت ابتدائی قانون کے نفاذ میں بہت کچھ
ہوی ہوگی۔ اور اشارتاً کہہ سکتے ہیں کہ اس قانون کے نفاذ کا خاص
اثر اس مانع جبلت کی ترقی میں اصول انتخاب طبیعی کے واسطے سے بہت
مفید ہوا ہوگا۔ لیکن وہ مرد جو مبارزت میں کامیاب ہوئے اپنی کمزور
فطرت کے منتقل کرنے میں بھی کامیاب ہو سکے ہوں گے کہ آئندہ نسل
اس سے مستفید ہو۔ کیونکہ مبارزت ہی سے سرداری خاندان کی مل سکتی
تھی۔ لہذا یہ بیرحمانہ انتخاب نوجوانوں میں حزم و احتیاط کی ترقی کا باعث

ہوا ہوگا نہ کہ محض خوف کی جبلت کے ترقی دینے میں۔

اب یہ دیکھو کہ حزم و احتیاط سے کسی اقتضا کو روکنے کے یہ معنی ہیں کہ ذہنی نظام اعلیٰ تر صنف کا ہوگیا ہو دماغ کی تکمیل اعلیٰ مرتبہ پر پہنچی ہو اس درجہ سے جبکہ کسی اقتضا کو محض خوف سے روک دیں۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ خوف کی جبلت ضبط و احتیاط میں بہت کچھ شریک ہے لیکن ضمناً یہ مفہوم بھی نکلتا ہے کہ شعور ذات اور خود خیالی کے وجدان نے ترقی کی ہو اور قابلیت غور و تامل کی اور موازنہ دواعی[1] کا شعور ذات کے ترقی میں حاصل ہوگیا ہو۔ اگر کسی شخص میں یہ قابلیتیں ہوں ایک متوسط قوت خوف کے اقتضا کی خواہش نفسانی کے روکنے کے لئے کافی ہوگی زیادہ تر اثر کے ساتھ بہ نسبت قوی ترین اقتضائے خوف کے جن کا عمل غیر کامل ذہن پر ہو۔ عمل "ابتدائی قانون" کا یہ اثر پیدا کرے گا کہ کامیاب قبیلہ بزرگ خاندان قوی جبلتیں ذکوریت کی رکھتا ہو اور جنگجوئی میں بھی اُس کو تفوق ہو اور معتدل اقتضا خوف کا بھی اُس کے ساتھ ہو اور ذہنی نظام کی تکمیل کے ساتھ یہ سب منضم ہو جو غور و تامل کی رخصت دیتا ہے اور قوی اقتضاؤں کو بذریعۂ منتظم تامل ضعیف تر اقتضاؤں کے روک سکتا ہے یعنے یہ حالت تھی جس نے خاندانی اجتماع کے لئے ایک سلسلۂ خاندانی بزرگوں کا پیدا کیا جن میں سے ہر ایک اپنے رقیبوں پر فائق تھا نہ صرف جنگ آزمائی میں بلکہ خصوصاً دور اندیشی میں اپنے اقتضاؤں کے ضبط میں۔ ان میں سے ہر بزرگ خاندان آنے والی نسل کا باپ ہوا اور اسی سے اولاد میں کسی حد تک اپنے ضبط کی خصوصیت کو منتقل کیا۔ اس طریقہ سے "ابتدائی قانون" جس کا نفاذ ابتدائی انسان نے نہایت سختی اور بیت سے کیا تھا اس قانون نے انسانی ماہیت کو متابعت قانون کے لئے آمادہ کیا اور وہ اگلی بیرحمی اور جبریہ نفاذ برطرف ہوا اور المختصر اس نے

---

[1] یعنے مختلف خواہشوں کا باہمی مقابلہ اور اُنکے بُرے بھلے کو سمجھ کے ایک کو اختیار کرنا ۱۲ م

انسان میں ضبط کی قوت اور متابعت قانون کی تکمیل میں بہت کام کیا اور یہ تکمیل معاشرتی انتظام کی ترقی میں اصلی شرط تھی۔

اگر ہم انسانی جماعتوں کے زیادہ تر ترقی کی منزل پر پہنچنے کے بعد غور کریں تو ہم ملاحظہ کریں گے کہ جنگجوئی نے اس منزل پر ویسا ہی کچھ کام کیا ہے جیسا کہ پہلے کیا تھا۔ اور اس صورت میں ہم اس پر مجبور نہیں ہیں کہ محض قیاسی مفروضات پر اعتماد کریں بلکہ موجودہ وحشی اقوام کے تقابل سے استدلال کرنے میں استقرار سے تائید ملتی ہے۔

جب کسی قطعۂ ارضی میں معاشرتی انتظام ترقی کرتا ہے اس حد تک کہ مہلک شخصی جنگ کی جگہ قبائل دیہات یا اور کسی قسم کے اجتماع کی خونریز معرکہ آرائیاں لے لیتی ہیں ان معرکوں میں کامیابی اشخاص تہور اور جلادت پر موقوف نہیں ہوتی بلکہ اشخاص کے باتفاق کام کرنے کی قابلیت پر انحصار ہے آپس میں ایک دوسرے کے شریک حال ہونا اور اپنی خواہشوں کو اجتماعی ضرورتوں کے تابع کر دینا خودسری اور خود نمائی سے احتراز کرنا اور مسلمہ سردار کی اطاعت ان صفات سے جماعت ترقی کرتی ہے اور ہر معرکہ میں ظفریابی حاصل ہوتی ہے۔ لہذا جب ایسی خونریز لڑائیاں پشت ہا پشت تک قائم رہتی ہیں تو اس اثنا میں بقیۃ السیف اشخاص میں معاشرتی اور اخلاقی خصلتیں ترقی کرتی رہتی ہیں جو کہ ضروری شرطیں مفید تعامل کی ہیں اور اس سے عمدہ نظام معاشرتی صورت پذیر ہوتا ہے۔ کیونکہ جنگ میں ظفریابی حاصل کرنے کے مفہوم میں انتظام کی خوبی سردار کی متابعت اور وفاداری کے ساتھ اس کے احکام کی بجاآوری مضمر ہے اور قائد لشکر کی اطاعت میں اعلیٰ درجہ کے اخلاق کا مفہوم ضمناً داخل ہے جو اس مرتبہ سے کہیں بلند تر ہے جبکہ ابتدائی قانون ہی کی متابعت یا بخوف تعذیر ممنوعات سے پرہیز کرنا کافی سمجھا گیا تھا۔ ایک سردار لشکر جس کے سپاہی (تابعین) صرف تعذیر کے خوف سے اطاعت پر مجبور کئے جائیں اس فوج پر ظفریابی نہیں حاصل کر سکتے جس کے افراد باہمدگر اور سردار کے ساتھ دل و جان سے وابستہ ہوں

اور اُن کا شعور کامل ہو اجتماعی مقصد کو اپنا عین مقصد سمجھتے ہوں اور ایک دوسرے کی مراعات اور پاس داری فرض عین خیال کرتے ہوں اور اپنی شخصی رائے کو دوسروں کی رائے پر تفوق نہ دیتے ہوں ۔

ایسے اجتماعی معرکے انسان کی اخلاقی ماہیت کو ترقی دئے بغیر نہیں رہ سکتے وہ جماعتیں جن میں یہ اعلیٰ درجہ کے خصائل ہوں ضرور اُس جماعت پر غالب آئیں گی جو اخلاق میں ان کے برابر نہوں اور یہ فاتح جماعت مفتوح کو بہت جلد صفحۂ ہستی سے مٹا دے گی اور جس قدر ابتدائی جماعتیں معرکہ آرائی پر مجبور رہوئیں اُسی قدر جلد انسان کی اساسی معاشرتی خصائل نے کمال حاصل کیا اور جو ان معرکوں سے عہدہ برآ ہو گئے وہ تکمیل کے درجے پر فائز ہوے ۔

ان اخلاقی خصائل کی تحلیل اجزائے اولیہ میں کرنا آسان نہیں ہے تاکہ یہ تشخیص کیا جائے کہ کون سے اجزاء ذہنیہ اس ارتقاء میں شامل تھے ۔ کچھ تو "ابتدائی قانون" کے عمل کا اثر تھا جس قسم کی ترقی کا ہم نے اس سے پہلے ذکر کیا تھا وہ اُسی قانون کی عملدرآمد کا نتیجہ تھا یعنے شعور ذات کی عمدگی اور ابتدائی اقتضاؤں پر قابو رکھنے کی قابلیت میں ترقی اُن اقتضاؤں کے واسطے سے جو تصور ذات کے میلانات کے ساتھ منتظم ہیں اس میں نسبتی ترقی مخصوص معاشرتی رجحانات کی قوت پذیری کی بھی شامل تھی یعنے اجتماعی جبلت کی ترقی خود فہمی اور متابعت کی جبلتیں اور ابتدائی ہمدردی کا رجحان کسی جماعت کے ارکان میں ان رجحانات کی قوت کی بیّن ترقی ان کو اس قابل کر دے گی کہ اُن پر بزور دوسروں کی رائے کی پاسداری غالب ہو اور اپنے ساتھیوں کے حسیات کی مراعات کریں اس طور سے جمہوری رائے کے اثر نے قوت پکڑی اور ہر رکن پر حاوی ہو گئی ۔

یہ نتیجے اجتماعی انتخاب کے جو چھوٹی جماعتوں میں مہلک نزاعات سے پیدا ہوے اور جو دراصل جنگجوئی کی جبلت کی تاثیر پر منحصر تھے اس کی تمثیل بورنیو کے قبائل سے بہم پہنچتی ہے ۔ اگر کوئی شخص کسی بڑے دریا یک سفر کرے

اُس سے ایسے قبیلوں سے ملاقات ہو گی جن میں ایک سے ایک بڑھا ہوا جنگجو ہے۔ ساحل کے قریب صلح پسند جماعتیں رہتی ہیں جو کبھی نہیں لڑتیں اِلا دفاعی حالت میں اور اُن کو بہت ہی کم ظفریابی نصیب ہوتی ہے جبکہ ممالک متوسط میں جہاں سے دریا نکلتے ہیں اکثر شدید جنگ آور قبائل کی بود و باش ہے جن کے حملے اُن قبائل کے لئے خوف عظیم کے باعث ہیں جو دریاؤں کے سمت تحتانی میں سکونت پذیر ہیں۔ اور درمیان اُن قبائل کے جو وسط جزیرہ میں آباد ہیں اور وہ جو کناروں پر رہتے ہیں بعض قبائل درمیانی روک کا کام دیتے ہیں جو ساحلی باشندوں کی نسبت سے بڑے جنگ آور مگر متوسط جزیرہ کے رہنے والوں سے اس خصوصیت میں کمتر ہیں۔ یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ صلح پسند ساحلی باشندوں کا اخلاق بہ نسبت اپنے جنگجو ہمسایوں کے اعلیٰ درجہ کا ہوگا مگر واقعہ اس کے برعکس ہے۔ ہر صورت سے جنگجو قبائل فوقیت رکھتے ہیں۔ اُن کے مکانات کی ساخت عمدہ وسیع اور مکان صاف ہوتے ہیں ان کی خانگی اخلاق اعلیٰ درجہ کے ہیں اُن کے بدن قوی اور بہادر اور طبعاً اور عقلاً فائق ہیں چالاک اور زیرک ہوتے ہیں اور عموماً سلجھے کے لوگ ہوتے ہیں۔ لیکن سب سے بڑھکے اس کا معاشرتی اجتماع مستحکم اور موثر ہے اس لئے کہ وہ اپنے سرداروں کی عظمت اور اطاعت کرتے ہیں اور اپنی قوم کے ساتھ وفادارانہ سلوک کرتے ہیں یہ خصائل سب پر فوق رکھتے ہیں۔ ہر شخص اپنی ذات کو عین قوم تصور کرتا ہے اور جو فرائض اُن پر عائد کئے جاتے ہیں اُن کو بخوشی قبول کرتے ہیں اور اُن کو باحسن وجوہ انجام دیتے ہیں اور درمیانی جنگجو قبائل جو وسط میں رہتے ہیں وہ باعتبار اخلاق و عادات بھی دونوں کے بین بین ہیں۔

لیکن یہ جملہ قبائل قرابت قریبہ رکھتے ہیں اور ان کا جد اعلیٰ ایک ہی ہے

---

[1] یہ بیان صرف میری چھ ماہ کی بود و باش پر جو ان قبائل میں رہی مبنی نہیں ہے بلکہ میرے دوست ڈاکٹر چارلس ہوس کی سند میری موئد ہے جو بیس برس سے زیادہ اکثر قبائل سارورک اُس کے زیر اثر رہے اور ہز ہائی نس راجہ سر چارلس بروک کی مفید حکومت کے قائم کرنے میں وحشی قبائل پر ڈاکٹر موصوف نے بڑا کام کیا تھا۔

اعلیٰ درجہ کا اخلاق قبائل متوسط کا سخت اجتماعی انتخاب پر موقوف ہے ان کی پیدائشی جنگجوئی نے متعدد نسلوں تک تابع رکھا۔ اور زیادہ قوت ان کی جنگجوئی کی جبلت کی جو معرکۂ کارزار میں ان کے سپاہیانہ انداز اور رفتار و گفتار سے نمایاں ہوتی ہے اور اُن کی آتش مزاجی اور تہور غالباً ملک متوسط کی زوردار آب و ہوا پر موقوف ہے جو جسمانی چستی اور چالاکی کے لئے مفید ہے اور یہی باعث ان کی اکثر یہ جنگ و جدال کا ہے اور اس پے در پے معرکہ آرائی نے کمزور بے ضرر شکست اور بزدل اشخاص کی صفائی کردی ہے۔

ایسی قبائلی جنگ جوئی اس دور دراز ملک میں اس زمانہ تک جاری رہی ہے غالباً اگلے زمانے میں بہت کچھ کارفرما رہی ہو اور اسی نے یورپ کی شائستہ اقوام کو اس پیچ در پیچ معاشرتی حیات کے قابل بنایا ہو جس کی تکمیل اُن کی ذات سے ہوی۔ مسٹر کدنے بڑے زور کے ساتھ اس رائے پر اصرار کیا ہے اور یہ دکھایا ہے کہ یورپ کے وہ قبائل جو شمال اور وسط میں سکونت پذیر تھے اُن کی جنگی شرکت موجودہ تہذیب کی تاریخ میں نمایاں ہے وہ ایک مدت مدید تک فوجی اجتماعی انتخاب کے تابع رہے ہیں جو غالباً انتہا درجہ کی سخت تھی اور وہ اسی سے اس قابل ہوے کہ جب صفحات تاریخی میں ان کا ظہور ہوا تو وہ جنگجو سپاہیانہ وضع میں تھے ایسے تہور شعار اور یہ زور آور جن کا مثل و نظیر دنیا نے نہیں دیکھا اس طریق نے نہ صرف اشخاص پر اثر کرکے اُن کو جنگجو مبارز بنایا بلکہ ایسی ہی صفتوں کی تکمیل نے عاقلانہ سیرت اور استوار اور موثر معاشرتی نظام کے قابل بنا دیا۔ یہ اثرات ان وحشیوں میں نمایاں تھے جنھوں نے سلطنت روما کو خاک میں ملا دیا جملہ اقوام سے جو زمانۂ ماضی میں ہو گذریں یا اب تک پیدا ہوئیں جرمانی قوم صلح شوری اور فوجی قابلیت میں سب پر فائق تھیں جولیس قیصر نے ان کو زور آور مہیب غنیم کی حیثیت میں پایا اُن پر ہرگز غلبہ نصیب نہیں ہوا کیونکہ وہ برابر لڑتے رہے نہ صرف کسی خاص مقصد کے حاصل کرنے کے لئے بلکہ صرف اس لئے کہ وہ جنگ دوست تھے اور یہ اس سبب سے کہ وہ پیدائشی جنگجو تھے۔ اُن کے مذہب اُن کے دیوتاؤں کی سیرت سے ان کی محاربہ پسندی جھلکتی ہی ہے مسیحی ملت کی صدیاں گذر گئیں مگر اُن کی یہ خو نہ گئی۔ ذرا سے اختلاف رائے یا اعتقاد سے اُن کو معرکہ آرائی کا بہانہ ملتا رہا مسٹر کد نہایت مستحکم احتجاج کرتے ہیں کہ اس فوجی طریق اجتماعی انتخاب نے معاشرتی صفات کو کامل کیا جس نے سب سے زیادہ ان لوگوں کو

اس قابل بنا دیا کہ قدیم روما کے خرابے پر ایک جدید تہذیب اور تمدن قائم کریں اور انھوں نے اس ترقی کو جاری رکھا تا آنکہ تمدن موجودہ زمانہ کے انداز پر پہنچ گیا۔

اہمیت معاشرتی اثرات کی جنگجوئی اور خونخواری کی جبلت سے اہل یورپ میں بمقابلۂ ہندوستان اور چین کے بخوبی ثابت ہوسکتی ہے۔ یہ دونوں رقبۂ اراضی کے وسعت میں مستقل آبادی میں اور عہد تہذیب میں تقریباً مساوی ہیں۔ ان دونوں رقبوں سے کسی میں ایسا دائمی تنازع نہیں واقع ہوا۔ دونوں میں متعدد قوموں کا مجموعہ مدت ہائے دراز سے اعلیٰ درجے کی ذاتوں کے تابع رہا۔ یہ اعلیٰ ذاتیں ایشیا کے مرتفع قطعۂ اراضی سے بہم حملہ آور ہو کے آباد ہوتی گئیں یہ مرتفع قطعۂ زمین خانہ بدوش جنگجو اقوام کے نشوونما کا مقام تھا۔ نتیجہ دونوں صورتوں میں یکساں ہوا۔ جم غفیر افراد ان اقوام کے جنگجوئی کی جبلت میں ناقص تھے یہ لوگ صابر تھے اور مدتوں مصیبت برداشت کرتے رہے ان کو جنگ کا ذوق نہ تھا اور چین کے باشندے خصوصاً فوجی خوبیوں سے نفرت کرتے ہیں۔ اور اسی حالت میں وہ اُن معاشرتی صفات میں بھی ناقص تھے جس کو ایک لفظ سے ادا کیا جائے تو وہ لفظ راست بازی (دیانت) ہے یہی وہ پیوند ہے جس سے جماعتیں مربوط ہوتی ہیں اور یہی عامل ہے جس سے اُن کو روزافزوں کمال حاصل ہوتا ہے۔ لہٰذا جن جماعتوں میں یہ صفت مفقود ہے اُن کے جوڑ کھلے رہتے ہیں وہ ایک دوسرے کے ساتھ مل جل کے متحد نہیں ہوتے اور اُن کا نظام کبھی درست نہیں ہوتا۔ ان کی تکمیل پوری نہیں ہوتی۔ ان لوگوں میں بودھ مت جاری ہے یہ مذہب صلح پسند ہے اُس کو یہاں اچھا ٹھکانا مل گیا ہے اور اس مذہب کی تعلیمات نے اس مجمع کثیر کے چال چلن پر اپنی حکومت صحیح طور سے قائم کرلی ہے۔ بمقابلۂ ان کے مغربی یورپ نے اگرچہ مذہب مسیحی کی صلح کل تعلیمات کو عقلاً تسلیم کرلیا ہے لیکن عمل میں اُس کا کچھ بھی اثر نہیں ہے۔

اس موقع پر جاپانیوں اور چینیوں کا تقابل دلچسپی سے خالی نہ ہوگا آیا ملایا خون کی قوت نے جاپانیوں میں ابتدا ہی سے قوی تر جبلت جنگجوئی کی عطا کی ہے بہ نسبت اُن کے ہم جدی چینیوں کے اس کی قرار داد ناممکن ہے۔ لیکن اس قدر یقین ہے کہ جاپانیوں نے باوجودیکہ شاہنشاہ کو عموماً روحانی پیشوا تمام قوم کا تسلیم کرلیا ہے لیکن زمانۂ متاخر تک یہ لوگ متعدد قبائل میں منقسم رہے جو ہمیشہ ایک دوسرے سے لڑتے رہے معاشرت کی ساخت

فوجی طریق پر ہے جو مثل یورپ کے ہے جہاں جاگیرداری کا رواج تھا۔ یہی وجہ ہے کہ سپاہی کا پیشہ بہت معزز سمجھا جاتا ہے اور جنگ آوری کی صفتیں اور اس کے ساتھ ہی مخصوص معاشرتی قومی صفات بلند سطح پر قائم ہیں۔

جاپان میں بھی مدت ہائے دراز سے بودھ مت قائم ہو چکی ہے لیکن جو حال مسیحیت کا یورپ میں ہے وہی حال یہاں بودھ مت کا ہے۔ مجمع کثیر نے صلح پسندی کے وعظ کو کبھی عملاً تسلیم نہیں کیا۔ اور مذہب کے پہلو بہ پہلو آبا و اجداد کی پرستش کامیابی کے ساتھ جاری رہی اور اب اپنے ملک کے باہر جو دنیا آباد ہے اس سے معاملہ ہوا تو جنگ آزمائی کی روح کو اور بھی قوت ہوئی جس نے صلح پسند مذہب کو پس پشت ڈھکیل دیا۔

اس مہم دستور کے علاوہ اخلاقی صفات کے ارتقا میں جنگجوئی کی جبلت نے جماعتوں کی زندگی میں بلاواسطہ عمل کیا ہے جس کی اہمیت کسی طرح کم نہیں ہے۔

ہم نے ملاحظہ کیا کہ یہ جبلت جذبۂ انتقام اور خلقی استحقار میں کیا کام کرتی ہے ان دونوں جذبوں نے نظام قانون جرائم کے نشو ونما میں سب سے بڑھا ہوا کام کیا ہے اور مجموعۂ تعزیرات اسی پر مبنی ہے کیونکہ تعزیر دہی کے باب میں مصنفوں کے مابین کیسا ہی اختلاف کیوں نہ ہو یعنے سزا کس دل سے دیجاتی ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں ہو سکتا تعزیر بطور تلافی مافات ہے اور اعلیٰ درجہ کی مہذب جماعتوں میں بھی اس کا کچھ نہ کچھ اثر اب تک موجود ہے۔ پس نظم ونسق فوجداری کے قانون کا ایک منتظم اور مرتب اظہار معاشرت کے غضب کا ہے اس میں تغیر یا نرمی کسی درجہ تک اس آرزو سے ہوتی ہے کہ مجرم کی اصلاح ہو جائے اور دوسرے ایسا کام کرنے سے باز رہیں۔

اگرچہ تہذیب کی ترقی سے عدالت گستری نے اشخاص کے غضب پر تعدی کی ہے تاکہ اس کی قوت سے شخص اپنے غضب کے ذاتی تدارک سے باز رہے یہ قوت ہر قسم کے جرائم کی روک ہے لیکن مقدمہ ضرر ذات میں شخصی غضب بطور ایک پوشیدہ دھمکی کے مخفی رہتا ہے جس کا اثر کسی طرح ناقابل فروگذاشت نہیں ہے خصوصاً خصائل و عادات کے انتظام میں اور اس مقصود کو ہم اُن ملکوں میں واضح طور سے دیکھ سکتے ہیں جہاں اب تک ڈوئیل (باہمی سمجھوتے) کا رسم موقوف نہیں ہوا ہے۔ اور پرورش خانہ اور مکتب میں راست بازی کا

غصہ ہمیشہ تعلیم میں اپنا کام کرتا رہے گا تاکہ اشخاص کو جماعت میں زندگی بسر کرنے کے قابل بناتا رہے۔

باب چہارم میں اشارہ کیا گیا تھا کہ رقابت کی اصل ایک جبلت میں ہے جس کا ارتقا انسان کے ذہن میں جنگجوئی کی جبلت کی تفریق سے ہوا ہے۔ یہ جو کچھ ہو مگر اس قدر صاف ہے کہ یہ جوش مبازرت اور خود سری دونوں سے جداگانہ ہے اور جس طرح ہمارے مفروضہ کے موافق رقابت کے اقتضا نے ذہن انسانی کے ارتقا میں روز افزوں اہمیت حاصل کی ہے اسی طرح جماعتوں کی حیات میں یہ بتدریج ایک قوت کی حیثیت سے معاشرتی حیات کی تکمیل اور نظام جماعت کے لئے جنگجوئی کی جگہ لیتا جاتا ہے۔

مغربی یورپ کے رہنے والے جیسا کہ ہم نے ملاحظہ کیا مدت ہائے دراز تک سخت فوجی انتخاب کے سانچے میں ڈھلتے رہے ہیں رقابت کا جوش بہت کارگذار رہے۔ ہم میں اس کے باعث سے تفریح کے اسباب کھیلوں کا ذوق پیدا ہوا اور تقریباً اُس کے جملہ اقسام کا تعین اسی سے ہوا ہے۔ اور پروفیسر جیمس ایک دل آویز مبالغہ کے خطادار ہیں وہ کہتے ہیں "دس حصوں سے نو حصے دنیا کا کام اسی سے چلتا ہے" ہمارا نظام تعلیم اسی پر مبنی ہے یہ ایک معاشرتی قوت ہے سرگرم کوششوں کی تہ میں یہی ہے۔ اور علوم ادبیات اور فنون کی مقدار کثیر اسی کی برکت سے ہے کیونکہ یہ حوصلہ مندی کا اصلی جوہر ہے۔ حوصلہ مندی سب سے آخر کمزوری شریف ذہن کی ہے جبلت مذکور اسی پر زیر قیادت کامل معاشرتی شعور ذات کے اپنا کام کرتی ہے۔

رقابت کا ظہور معاشرتی حیات کے روز افزوں حلقہ میں ہوتا ہے اور یہ جنگجوئی کے اقتضا میں بڑھ بڑھ کے مداخلت کرتی جاتی ہے اور محرک اولی کی حیثیت سے اشخاص اور جماعتوں سے اس کو اڑاتی جاتی ہے یہ رجحان اپنے ساتھ ہی ایک اہم تغیر معاشرتی کمال کی حالت میں پیدا کرتا ہے۔ درحالیکہ مبازرت کا جوش شخصوں اور جماعتوں کا برباد کرنے والا ہے وہ اُن اشخاص اور جماعتوں کا جو دفاع میں عاجز ہیں مگر رقابت کا جوش براہ مستقیم برباد کن نہیں ہے۔ بلکہ یہ موافقت رکھتا ہے مشفقانہ اضطراب کے ساتھ تاکہ وہ انکی دائمی بقا کے لئے ایک لکھ پتی زیر اثر اس جوش کے قوم کی دولت سے ایک مقدار کثیر اپنا مال کر لیتا ہے جو اُس کی ضرورت سے بہت زیادہ ہے ممکن ہے کہ

ایک جزا اپنے مال کا عام کتب خانوں شفا خانوں یا لنگر خانوں کے لئے صرف کر دے۔
واقعی طبیعی رجحان رقابت کے جوش کا حفاظت ہے نہ کہ فنا اور بربادی۔ جو لوگ مقابلہ میں ہار جاتے ہیں اُن سے زیادہ کامیاب جوش کو تسکین ہوتی ہے اور کامیاب حریف کا ناکام کی محنت کو تاراج کرنا ایک طبیعی نتیجہ مقابلہ کا ہے۔ لہٰذا جس طرح کسی جماعت میں رقابت جنگجوئی کی جگہ لے لیتی ہے یہ اس جماعت میں اشخاص کے طبیعی انتخاب کو موقوف کر دیتی ہے اس طرح کہ تکمیل انسانی ماہیت کی روز بروز انتخاب جماعت پر موقوف ہوتی جاتی ہے۔
اگر بین الاقوامی رقابت کامل طور سے بین الاقوامی جنگجوئی کو مٹا دے تو اجتماعی انتخاب بھی تقریباً بے اثر ہو جائے گا۔ اس منزل تک اعلیٰ درجہ کی مہذب جماعتیں پہنچنے کا رجحان پیدا کرتی ہیں موافق اس قانون کے مجموعی ذہن ایک مدت کے بعد شخصی ذہن کے قدم بقدم ارتقا حاصل کرتا ہے۔ اس کی علامتیں بلاشبہ پائی جاتی ہیں کہ قوموں کی جنگجوئی گھٹتی جاتی ہے اور اُسکی جگہ رقابت لیتی جاتی ہے یعنے جنگ وجدال کے عوض محنت اور عقل آرائی میں رقابت ہوتی جاتی ہے۔ یہ کہ محاربات جو مابین مہذب قوموں کے ہوتے رہتے تھے وہ شخصی خانہ جنگی اور جتھوں کی خونریز لڑائیوں کے قائم مقام تھے جن پر جنگجوئی کی روح غالب تھی اب ان کا رجحان تجارتی اور محنت کی رقابت کی جانب رہ گیا ہے کبھی کبھی ایسے سانحے بازاروں کو قبضہ میں لانے یا جو سرچشمے خام پیداوار کے ہیں اُن پر تصرف کرنے کے لئے ہوتے ہیں تاکہ کامیاب جماعت تجارتی منافع حاصل کر سکے۔
رقابت کا رجحان جنگجوئی کے عوض ایک ایسا رجحان ہے کہ انسانی ماہیت کے روز افزوں ارتقا میں اس اہم بلکہ ضروری عامل کا خاتمہ کر دیتا ہے وہ عامل یہ ہے کہ انتخاب کے وسیلہ سے جو زیادہ لائق ہیں وہ برقرار رہیں اور جو اُن سے لیاقت میں کمتر ہیں (خواہ وہ اشخاص ہوں خواہ جماعتیں) وہ فنا کر دئے جائیں یہ نتیجہ اُن کی باہمی نزاع کا تھا۔[1]

---

[1] اب یہ کوشش کیجا رہی ہے کہ ایک فن بنام یوجینک خوش پیدائی ایجاد کیا جائے یہ نتیجہ اسی رجحان کا ہے ۱۲ مصر۔

# باب دوازدہم

## جبلت اجتماع پسندی

باب سوم میں بتا دیا گیا تھا کہ اجتماع پسندی کو ہماری تفریح کے اسباب کے تعین میں بہت کچھ دخل ہے۔ اور باب چہارم میں ثابت کیا گیا تھا کہ تعامل سے ابتدائی ہمدردی کے رجحان کے ساتھ کیونکہ انسانوں کو ایک دوسرے کے جذبات میں شرکت کی جستجو ہوتی ہے تاکہ بنی نوع کی کثیر تعداد کے ساتھ مشارکت حاصل ہو۔ تفریح کی صورتوں کے تعین کے علاوہ اس جبلت کو مہذب جماعتوں کی حیات میں بہت کچھ دخل ہے۔ بعض اوقات یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ لندن اور دوسرے بڑے شہروں کی آبادی کی افراط جو خراب کن بھی ہے کسی مخفی (اقتصادی معاشی) ضرورت کا نتیجہ ہے۔ لیکن امر واقعی یہ ہے کہ لندن اور دوسرے غدار شہر اگلے وقتوں میں جس کو ایک زمانہ گذر گیا اُن تناسبات سے بہت کچھ بڑھ گئے ہیں جو معاشی (اقتصادی) اور صحت عامہ کی ضرورتوں سے بڑھا ہوا ہے جس طرح بڑے بڑے غول ارنے بھینسے کے یا اور جانوروں کی تعداد جن کی طرف باب سوم میں اشارہ کیا گیا تھا بہت کچھ اُس حد سے زیادہ ہو گئی ہے جو مشترک دفاع کے لئے درکار ہے لیکن یہ بیان حقیقت کو پلٹ دیتا ہے۔ یہ ہجوم انسانوں کا شہروں میں انسانوں کا بڑا جتھا دگلہ) بیرونی لوگوں پر ایک مہلک جذب کا باعث ہوتا ہے لوگ صدہا سال سے دیہات میں آباد ہیں اور وہ کبھی نہیں اکتائے۔ شہروں کی گنجان آبادی سے مقابلتہً دیہات میں بھی اضمحلال پیدا ہوتا ہے۔ جیسے جانوروں کا حال ہے کہ جس قدر تعداد کثیر ہو گی اُسی قدر اُن میں جذب کی قوت زیادہ ہو گی۔ یہی وجہ ہے کہ باوجود کرایۂ مکان کی زیادتی غلہ کی گرانی کوڑے کچرے کی فراوانی بیماری گاڑیوں کا ہجوم بدنمائی غلاظت ہوا میں دھوئیں کی آمیزش کے بھی بڑے شہروں کی آبادیاں روز افزوں ترقی کرتی ہیں حالانکہ قصبات کی

آبادی کم ہوتی جاتی ہے اور گاؤں تو قریب ہے کہ ویران ہو جائیں۔

شہروں کی بھیڑ یا دھسان آبادی کسی معاشی ضرورتوں کے سبب سے نہیں ہے جو ہمارے نظام محنت کے لئے مطلوب ہوں اس کا ثبوت یہ ہے کہ وہ مضافات جہاں محنت کے کاروبار کی حالتیں بالکل مختلف ہیں ان کی بھی یہی افسوس ناک حالت ہوتی ہے۔ اسٹریلیا میں جہاں زراعت یا گلہ بانی کے جملہ مناسب اسباب موجود ہیں نصف آبادی تمام ملک کی چند شہروں کی تنگی میں سمائی ہوی ہے جو شہر ساحل پر واقع ہیں۔ چین میں جہاں محنت کلیتہً دستکاری کی صورت میں قائم اور جاری ہے اور جہاں کے اقتصادی حالات ہم سے بالکل مختلف ہیں کینٹن کے سے شہر موجود ہیں جن کی آبادی تین ملین نفوس کی ہے ایسے بھنچے ہوئے گنجان آباد ہیں جو حالت لندن سے بھی کچھ بڑھی ہوی ہے ایسی حالت جو کچھ کم مکروہ نہیں ہے۔

انگلستان میں اس رجحان کو خصوصیت کے ساتھ منسوب کرنا چاہیئے ابتدائی تعلیم کی اشاعت اور آزادانہ میل جول سے جو مختلف حصص ملک کے باشندوں میں ہو گیا ہے جس نے قدیم رسم ورواج کی پابندیوں کو شکست کر دیا ہے جس رسم ورواج سے لوگ اپنے وطن کی سکونت اور آبائی پیشہ کے پابند تھے۔ کیونکہ رسم ورواج ہی قدامت پسندی کی بڑی اجتماعی قوت ہے جو شخصی اقتضاؤں پر قابو رکھتی ہے جب اس قوت میں ضعف آتا ہے تو وہ جبلتیں جن کی جڑیں گہری ہیں خصوصاً اجتماع پسندی کی جبلت کو موقع مل جاتا ہے کہ آدمی کی پسندیدگیوں کا تعین کرے۔ اور دوسرے اسباب نے بھی بلاشک اجتماع پسندی کی شرکت کی ہے اور ہجوم آبادی کے پیدا کرنے میں سہولت پیدا کر دی ہے لیکن غالباً بغیر جبلی بنیاد کے اگر اس قسم کا کوئی اثر ظہور کرتا تو وہ بہت ہی خفیف ہوتا۔

حکومت کے نظم ونسق نے اگلے دنوں میں ہر ممکن طریقہ سے اس رجحان کو قوت بخشی تھی۔ کسی خفیف سے خفیف موقع پر وہ ایک ایسی نمود کا انتظام کر دیتے ہیں کہ ایک جم غفیر حیرت سے نگراں ہو۔ اس زمانے میں بھی کوئی جدید سڑک نہیں کھل سکتی بغیر اس کے کہ جھوٹے کام کی آرائش اور آئینہ بندی میں ہزاروں پونڈ صرف نہوں۔ کسی ملک کے شہزادہ کی آمد میں جو اسٹیشن سے سواری کا جلوس نکلتا ہے اُس کے دیکھنے کے لئے ہزارہا مخلوق اپنا اپنا کام چھوڑ کے مفت تضئیع اوقات کرتے ہیں۔ ثابت ہوتا ہے کہ اس جبلت کا ارتقا افراط کے

درجہ پر پہنچ گیا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں ہو سکتا کہ اس اقتضا کو حد سے زیادہ کام میں لانا اخلاق کی بربادی کے لئے اس عہد میں ایک بہت بڑا سبب ہے ٹھیک وہی حالت ہے جو کہ روما کی شان و شوکت کے انحطاط کے اوائل میں تھی۔

اسی سلسلہ میں ہم پروفیسر گڈنگس کے آرا پر بھی غور کریں گے جنسیت[1] کے شعور کے باب میں جس کو پروفیسر موصوف بنیادی اصول نظام معاشرت کا ہم سے منوانا چاہتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ "اپنی پوری وسعت میں جنسیت کا شعور" حد فاصل ہے درمیان جاندار اور بیجان کے۔ وسیع طبقہ حیوانات میں، نوعوں اور نسلوں کا امتیاز یہی پیدا کرتا ہے۔ نسلوں کے سلسلہ میں جنسیت کا شعور ٹھیک نسلی اور تمدنی گروہ بندی کی تہ میں ہے یہی بنیاد طبقہ کے امتیاز کی ہے اتحاد کی متعدد صورتوں میں میل ملاپ کے ضابطوں میں اور مصالح ملکی و مالی کی خصوصیات میں۔ ہمارا سلوک ان لوگوں کے ساتھ جن کو ہم ٹھیک اپنے مثل خیال کرتے ہیں جبلت سے بھی اور عقلاً بھی اُس رویہ سے جداگانہ ہوتا ہے جو ہم ایسے لوگوں کے ساتھ اختیار کرتے ہیں جو ہمارے نزدیک ہم سے کمتر مشابہت رکھتے ہیں۔ جنسیت کا شعور یہی ہے اور اس کے سوا کچھ نہیں ہے جس سے معاشرتی چال چلن کا امتیاز ہوتا ہے خالص معاشرتی چال چلن کا امتیاز خالص معاشی سلوک یا خالص تمدنی یا خالص مذہبی سلوک سے۔ کیونکہ واقعی زندگی میں یہ ہمیشہ مخل ہوتا ہے کامل عقلی تمدنی اور مذہبی (محرک) داعیہ کے کام میں ایک کاری گر کسی ہڑتال میں شرکت کرے گا اگرچہ وہ اس کو ناپسند ہو کیونکہ اُس کو اپنے ساتھیوں سے جدا ہو جانا منظور نہیں ہے۔ انھیں وجود سے دست کار جس کو اپنی محنت کے معاملہ میں حفاظت کے مفید ہونے میں کلام ہے لیکن تحفظی انتظام کے سرمایہ میں چندہ دیتا ہے۔ جنوبی شریف آدمی جو اتحاد کا معتقد ہے وہ کانفیڈریسی اشتراکیت میں سب کے ساتھ قسمت آزمائی کرتا ہے اگر وہ اپنے آپ کو جنوبی باشندہ تصور کرتا ہے اور شمالی لوگوں میں وہ اجنبی ہے۔ اعتقادات کی آزادی ایسے آدمیوں کی کوشش سے پوری ہوتی ہے

---

[1] جنسیت کے شعور کو کسی فارسی گو شاعر نے اس شعر میں جس طرح ادا کیا ہے اُس سے بہتر بیان ممکن نہیں:۔

کند ہم جنس با ہم جنس پرواز　　کبوتر با کبوتر باز با باز

جو روایتی تعلیم کے قبول کرنے کے لئے آمادہ نہیں ہیں لیکن وہ اس میل ملاپ کو باقی رکھنا چاہتا ہے جس سے علیحدگی گرایز دہ ہے۔ المختصر جنسیت کے شعور کے گرد اگرد تمام دواعی منتظم ہوتے ہیں معاشرتی پسند معاشرتی عزم یا معاشرتی مصلحت کے ارتقا میں"۔

یہ تمام جذب جو ہم جنس کو ہم جنس کے ساتھ ہوتا ہے جس کو پروفیسر گڈنگس اس محل پر شعور جنسیت سے منسوب کرتے ہیں میرے نزدیک اجتماع پسندی کا کام سمجھنا چاہئے جو ذہنی حیات کی بلند سطح اور دواعیوں کے ساتھ مل کے کارپرداز ہوتا ہے۔ یہ کہ شعور جنسیت کا مشابہت کے درجوں کی معرفت جو اوروں کو اپنے ساتھ ہے ان جملہ صورتوں کی تہ میں ہے جن کا پروفیسر گڈنگس نے ذکر کیا ہے۔ اور جملہ معاشرتی حیات پر اُس کا تصور مقدم ہے یہ اسی وقت درست ہے جبکہ الفاظ کے وسیع مفہوم لئے جائیں۔ اگر ہم واقعات کو زیادہ صحت کے ساتھ بیان کریں جن واقعات سے اس فقرہ میں بالاجمال مراد لی گئی ہے تو ہم کو کہنا چاہئے کہ اجتماع پسندی کسی جانور کی اُسی حالت میں تسکین پاتی ہے جبکہ اُسی کے مشابہ جانور اُس کے پاس موجود ہوں اور جس قدر مشابہت زیادہ ہوگی اسی قدر تسکین بھی زیادہ ہوگی۔ اس جبلت کا اقتضا ایک ہی گلہ میں مختلف انواع کے جانوروں کو اکٹھا کردے گا اور ان کو ایک ساتھ رکھے گا مثلاً جب ہم دیکھتے ہیں کہ گھوڑے اور بیل ساتھ ساتھ چرتے ہیں یا مختلف انواع کی چڑیاں ایک غول میں نظر آتی ہیں۔ لیکن جمع ہونا اور ایک ساتھ رہنا ایک ہی نوع کے جانوروں کا زیادہ قوت رکھتا ہے۔ اسی طرح انسان میں بھی اس جبلت کا عمل زیادہ قوی ہوتا ہے جبکہ اور انسان اُسی شخص کے سے موجود ہوں جن کا طور اور رویہ بہت مشابہ ہو اور کسی خاص موقع پر ان میں بھی ویسے ہی جذبات پیدا ہوں جیسے اس شخص میں ہوتے یہ صورت مزید تسکین کی باعث ہوتی ہے۔ صریحی مفہوم میں "جنسیت کے شعور" میں باعتبار حقیقت الفاظ نسبتاً بلند سطح ذہنی کمال کی داخل ہے اور یہ صورت شعور ذات کے کمال کو چاہتی ہے اور یہ کسی طرح اجتماع پسندی کی جبلت کے عمل کے لئے ضرور نہیں ہے۔ اور ایسا "شعور جنسیت کا" (ہم جنسی کا پاس) خود کچھ نہیں کرسکتا یہ معاشرتی قوت نہیں ہے یہ محرک نہیں ہے یہ بذات خود کوئی جوش یا خواہش نہیں پیدا کرسکتا یہ صرف سب سے مکمل شعوری عمل ہے جس کے وسیلہ سے اجتماع پسندی کام میں لائی جاسکتی ہے۔ اگر یہ جبلت انسانوں میں مفقود ہوتی تو

نہایت ہی ٹھیک معرفت شخصی مشابہت اور عدم مشابہت کے فرق کی اُس تاثیر پر کامیاب ہوتی جو شعور جنسیت سے منسوب کی گئی ہے۔

چونکہ تمام معاشرتی اجتماعوں کی طرف ہماری کشش مساوی نہیں ہے لیکن اقبال پسندی کی سب سے زیادہ تسکین ایسے لوگوں کی صحبت میں ہوتی ہے جو ہم سے بہت مشابہت رکھتے ہیں اسی لئے علیحدگی مشابہ عناصر کی کل جماعتوں میں واقع ہوتی ہے۔ غیر مہذب قوموں میں ہم عموماً ایک ہی قبیلہ کی جماعتیں پاتے ہیں اور وہ قبیلے جن کا خون ملا ہوا ہے قریب قریب آباد ہیں۔ اور آثار اس رجحان کے مہذب ملکوں میں بھی آج تک مقامی امتیاز کی صورت میں باقی ہیں یہ آثار بدنی اور ذہنی خصائل میں اُن آبادیوں کے جو مختلف اضلاع یا دوسرے وسیع رقبوں میں سکونت رکھتے ہیں پائے جاتے ہیں۔

اسی رجحان کی مثال ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں مختص المقامی حدبندی اُن جماعتوں کی جو مختلف یورپی نسلوں سے ہیں موجود ہے اور ہمارے بڑے شہروں میں اس کا ظہور ہم نسل اور ہم پیشہ اور ہم حیثیت لوگوں کی علیحدہ آبادیوں میں ہوتا ہے یہ ایک ایسا طریق عمل ہے جس سے نمایاں امتیازات شہر کے مختلف احاطوں اور محلوں میں پائے جاتے ہیں اور ہر محلہ کے باشندوں کی مشابہت نمودار ہوتی ہے۔ اس رجحان سے ہم کو اس عجیب واقعہ کی توضیح ملتی ہے کہ ایک ہی پیشہ کے لوگ جن کی حرفت کا موضوع واحد ہو کیوں ایک کوچہ میں جمع ہو جاتے ہیں یا قریب قریب کے کوچوں میں۔ گاڑی کے بنانے والے لانگ ایکر میں اخبار فروش فلیٹ اسٹریٹ میں۔ طبیب ہارلی اسٹریٹ میں جہاز کے دفتر لیڈن ہال اسٹریٹ میں وغیرہ۔ یہ علیحدگی ہم پیشہ لوگوں کی معاشی مقابلہ کے نظام کو دیکھتے ہوئے بالکل خلاف[1] قیاس ہے یہ کچھ یورپی شہروں سے مخصوص نہیں ہے کینٹن میں اس واقعہ کو دیکھ کے مجھے اور بھی حیرت ہوئی اور یہی اکثر ہندوستانی شہروں میں دیکھنے میں آیا۔

ہم اختصار کے ساتھ خلاصہ جماعت پسندی کے معاشرتی اثر کا اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ

---

سلہ [1] کیونکہ مقابلہ رقابت پیدا کرتا ہے اور رقابت دوری کی مقتضی ہے پھر یہ ایک ساتھ سکونت رکھنے کا کیا باعث ہے؟ مترجم۔

اگلے زمانے میں جبکہ آبادی کی قلت تھی معاشرت کے ارتقا میں اس نے بہت کام کیا ہوگا لوگوں کے مجمع کو ایک جگہ کرکے اور اسی سے ضرورت معاشی قوانین کی پیدا ہوئی ہوگی اور ایسے اسباب فراہم کردئے ہوں گے جس سے اعلیٰ درجہ کے معاشرتی صفات کا ارتقا ممکن ہو۔ لیکن اعلیٰ درجہ کی مہذب جماعتوں میں اس کی تاثیر کچھ ایسی اہم نہیں ہے کیونکہ گنجان آبادی کافی اجتماع کی متکفل ہے۔ اور سہولتیں اجتماع کی زمانۂ موجودہ میں ایسی بڑھ گئی ہیں کہ اس کی تاثیر ممکن ہے کہ بطور مستقیم خلاف قیاس بلکہ مضر معاشرتی نتائج پیدا کرے۔

---

# باب سیزدہم

## وہ جبلتیں جن کے ذریعہ سے مذہبی مفاہیم معاشرتی حیات پر موثر ہیں

اکثر مصنفوں نے مذہبی جبلت یا جبلتیں لکھی ہیں اگرچہ چند ہی نے ان فقروں[1] کا مطلب صاف صاف بیان کرنے کی معقول کوشش کی ہے جو لوگ ان فقروں کو استعمال کرتے ہیں بظاہر ان کا یہ مفہوم ہے کہ یہ مسلمہ مذہبی جبلت خصوصیت کے ساتھ انسان کو عطا ہوی ہے اور اس کو دوسرے جانوروں کی جبلتوں سے کوئی نسبت نہیں ہے۔ لیکن مجھے معلوم نہیں کہ علمائے نفسیات سے کوئی بھی اب اس کو مانتا ہے وہ جذبات جو مذہبی حیات میں بطور جزو اعظم شامل ہیں وہ استعظام رعب[2] اور احترام[3] ہیں باب پنجم میں ہم نے ان جذبات کی تمثیل کی تھی اور معلوم کیا تھا کہ استعظام ایک مرکب حیرت اور منفی حسیت ذات (عجز) کا ہے رعب ایک مرکب استعظام اور خوف کا ہے اور احترام رعب اور نازک جذبہ کے ساتھ مل کے بنا ہے۔

مذہب نے متعدد طریقوں سے معاشرتی تکمیل پر اثر ڈالا ہے اور وہ اقتضا جنکے

---

[1] مثلاً پروفیسر جیسٹ رو لکھتے ہیں:- "یہ تعین کہ مذہبی جبلت (جس حد تک شہادت چل سکتی ہے) انسان میں پیدایشی ہے یہ ابتدا کرنے کے لئے کافی ہے تاکہ قابل اطمینان تقسیم ہو جائے" مصنف موصوف ہم سے کہتے ہیں۔ کہ واقعی تسلیم کرنا ایک مذہبی جبلت کا انسان میں مذہب کی تعریف کا ایک جز ہے جب سے شیلر ماخیر کے مضامین شائع ہوے ہیں۔ مطالعہ مذہب صفحہ ۱۰۱ — ۱۵۳" مصر۔

واسطے سے مذہبی مفہوم نے یہ اثر ڈالا ہے آپس میں ایسے شیر و شکر ہیں اور انھوں نے اس طرح مل جل کے کام کیا ہے کہ اُن کو متحد ہی سمجھ لینا چاہیے جب ان کے باہمی عمل کی تشریح کیجائے اور معاشرتی حیات اُن کا وظیفہ بیان کیا جائے۔

وہ باب جس میں جنگجوئی کا بیان ہے اُسی میں خوف کے وظیفہ کا مذکور ہو چکا ہے۔ خواہ مفروضہ ابتدائی قانون کی بنیاد درست ہو خواہ نہو خوف نے ابتدائی جماعتوں میں ویسا ہی کچھ کام کیا ہے جو اُس کی طرف اُس مسئلہ کی بحث میں منسوب کیا گیا ہے۔ یعنی جسمانی تعزیر کا خوف جس کا باعث اہل جماعت کا غضب ہوتا تھا یا ابتدائی[1] انسان کی تربیت پذیری میں کارپرداز تھا۔ خوف ہی سے اُس نے اپنی خواہشوں کو ضبط کرنا سیکھا اور اُن کو حسب ضرورت معاشرتی حیات کے درست کیا۔

لیکن معاشرتی تکمیل کی ابتدائی منزل میں رعب نے بسیط خوف کی تکمیل کی بلکہ کسی حد تک خوف کو دور کر کے اُس کے وظیفہ کو اختیار کر لیا۔ کیونکہ جس طرح زبان کی تکمیل کے ساتھ انسان تصورات پر متصرف ہو گیا استفسار کی جبلت نے جو حیوانوں میں محض اس کام کی ہے کہ جب کوئی نئی چیز دیکھیں تو اس پر توجہ جم جائے قوتوں کے ظہور سے متحرک ہوی ہو گی جو کہ نیچے درجہ کے جانوروں میں محض خوف کی تحریک کا باعث ہوتی۔ اس جبلت نے اس کے خیالات کو عجیب امور سے مشغول رکھا خصوصاً ایسے خیالات میں جو صرف عجیب ہی نہ تھے بلکہ خوفناک بھی تھے۔ یہ امور عجیب اور خوفناک انسان کے غور و خوض کے موضوع ہو گئے اور وہ ان کی توجیہ کے لئے نظریات قائم کرنے لگا مرعوب انسان کو بلاشک ایسے نظریات کی ضرورت محسوس ہوی تاکہ اُس کی رہنمائی کریں کہ وہ کیا طرز عمل اختیار کرے ان بڑی قوتوں کے حضور میں۔

ہم فرض کر سکتے ہیں کہ ابتدائی انسان میکانی اسباب کے مفہوم سے کلیتاً ناواقف تھا۔ کیونکہ موجودہ زمانے کے وحشیوں میں میکانی اسباب توضیح فطری طرق عمل کے ایک جزو قلیل

---

[1] ابتدائی انسان یہ اصطلاح اکثر مستعمل ہوتی ہے اس سے مراد ہے وہ حالت انسان کی جبکہ اُس نے مطلق حیوان کے درجے سے تھوڑی سی ترقی کی ہے لیکن ابھی تک نہ شہر آباد ہوے ہیں نہ لباس اور نہ اسباب خورد و نوش ہیں شایستگی پیدا ہوی ہے صرف کچھ لوگ جنگلوں میں ایک ہی جگہ بود و باش کرنے لگے ہیں یہ گویا ابتدائی گاؤں ہیں" مترجم۔

کی ہے جس سے اُس کی غرض اس حد تک متعلق ہے کہ وہ اُس کی عافیت پر خواہ بری طرح خواہ بھلی طرح اثر رکھتے ہیں۔ ہم میں وہ لوگ جو ابتدائے عمر سے اس مسئلہ کے ساتھ مانوس ہیں کہ اس عالم میں میکانی اسباب غالب ہیں اور اسی خیال کے ساتھ چھوٹے سے بڑے ہوئے ہیں اس کی تحقیق دشوار ہے کہ اس مسئلہ کے عمل سے فوری تجربہ کے واقعات کی کس قدر توڑ مروڑ ہوی ہے اور کیونکر تجرید کی عظیم کوشش سے اس حد تک رسائی ہوی ہے۔ وحشی حرکات کے پئے در پئے واقع ہونے سے واقف ہے مگر اس کے تجربہ میں تعاقب واقعات کا ضروری نہیں ہے اور ان امور سے جن سے اُس کی غرض متعلق ہے وہ بہت قلیل جز ہے۔ زمین پر اجسام کا گرنا پانی کا بہنا ہواؤں کا چلنا اجرام سماوی کی حرکتیں (چالیں) جانوروں اور پودھوں کی نشوو نما اوران کے حرکات و سکنات بادل کی گرج بجلی کی چمک بارش۔ آگ۔ روشنی اور حرارت کا ظہور اور انعکاس۔ یہ اُن امور میں سے نمایاں واقعات ہیں جن سے اُس کو تعلق خاطر ہے اوران میں سے کسی میں کوئی ظاہر علامت میکانی عمل کی نہیں ہے۔ ایک قسم کا تعلق علت ومعلول کا جس سے بے علم انسان خوب واقف ہے خود اس کا ارادی فعل ہے جس کا صدور حسیت جذبہ اور خواہش سے ہوتا ہے اور یہی طبعاً اور ضرورتاً اُس کے لئے ایک مثال ہوجاتی ہے جس پر وہ ہولناک سوانح کی علیت کے نظریات قائم کرتا ہے۔ یہاں ہم ایک بھاری موضوع کے حاشیہ سے مس کرتے ہیں یعنے تدریجی تکمیل مذہبی مفہومات کی جن کا تعاقب ہم نہیں کرسکتے صرف یہ کہدینا کافی ہے کہ پروفیسر ٹیلر کا مسئلہ روح حیوانی جس کو اُس نے اپنی عظیم تصنیف "ابتدائی تہذیب" میں بیان کیاہے غالباً بہترین توجیہ اس تدریجی تکمیل کی ہے جو ہمارے پاس موجود ہے۔ صرف یہ دیکھو کہ غالباً ابتدائی انسان مثل ہمارے ممکن تھا کہ بغیر تعجب کے فطرت کے فیاضانہ طرق عمل کو تسلیم کرتا ہوگا اور اس پر نہ اُس نے غور کیا ہوگا نہ کوئی استدلال قائم کیا ہوگا نرم نرم بارش روشنی اور گرمی آفتاب کی دریاؤں کی روانی حیوانات اور نباتات کی نشوو نما ان کی سرسبزی اور خوشحالی لیکن خصوصاً تعجب اُن چیزوں اور سانحوں سے ہوا ہوگا جن سے اس کے خوف کو بھی تحریک ہوتی ہے بہ سبب بیماری اور موت کے دبا قحط طوفان سیلاب بجلی اور کڑک اور مہیب درندے۔ کیونکہ جبکہ مفید طرق عمل باقاعدہ نرم اور مانوس الطبع ہیں امور ندکورہ ناگہانی آپڑتے ہیں بغیر

پابندی کسی قاعدے کے اور بظاہر اُن میں تلون کا انداز پایا جاتا ہے اور اس لئے وہ غیر مانوس الطبع اور حیرت افزا اور اس کے ساتھ ہی رنج دہ اور ناگزیر ہیں۔ پس ایسی ہی چیزوں اور سانحوں پر اس زمانہ میں آدمی کے تعجب انگیز خیالات مرکوز ہو گئے اور انھیں پر اس کی تخئیل نے کام کیا۔ اسی وجہ سے یہ نتیجہ نکلا کہ وہ قوتیں جن کو اس کی تخئیل نے واسطے توضیح ان سوانح کے اختراع کیا تھا وہ اس کی سمجھ میں کم و بیش اجمال کے ساتھ ہولناک قوتیں تھیں اور ہر وقت اس کی ذات اور اس کی قوم پر مصیبت ڈالنے کے لئے آمادہ رہتی تھیں۔ لہٰذا وہ ڈرتا اور لرزتا ہوا قدم اُٹھاتا تھا (پھونک پھونک کے قدم اُٹھاتا تھا) اور تہ دل سے خواہشمند تھا کہ معلوم ہو جائے کہ ان مخفی اور مہیب قوتوں کی آزردگی سے کیونکر بچاؤ ہو سکتا ہے۔ اور جوں ہی انسان کی سمجھ میں آیا کہ یہ قوتیں شخصیت رکھتی ہیں۔ وہ ان کی اطاعت اور فرماں برداری پر مائل ہو گیا ہوگا اور منفی حسیت کے جذبے یعنے عجز کو تحریک ہوی ہوگی جنکی اصل جبلی اطاعت ہے۔ یا شاید یہ کہنا صحیح ہو کہ جب انسان میں فطرت کی قوتوں کا مفہوم پیدا ہوا ان قوتوں نے اس کی ذات میں اقتضا اور جذبہ اس جبلت کا بیدار کر دیا اور اُس کو فرماں برداری کے انداز پر ڈال دیا جو کہ خاصہ اس جبلت کا ہے جو کہ در اصل ایک شخصی انداز ہے جس میں شخصی نسبت کا مفہوم ضمناً شامل ہے اور ابتدائی انسان نے جب اپنے آپ کو ان قوتوں کے سامنے اس انداز پر پایا یہ اُن کو مجسم اور مشخص سمجھنے لگا اور شخصی اوصاف طاقت اور غضب کے اُن سے منسوب کئے جو کہ باقاعدہ اور ابتدائی تحریک دینے والے اس جبلت کے ہیں۔ لہٰذا اُس کے جذبہ نے ایک ملتف صورت رعب کی اختیار کی (جو کہ ایک تہرا شلثی مرکب خوف تعجب اور عجز کا ہے) یعنے وہ ان قوتوں سے خوف زدہ اور متحیر ہی نہیں ہوا بلکہ ان کے سامنے عاجزی کرنے لگا اور اُس کی دلی آرزو یہ ہوی کہ جس بات سے اُن کی ادنیٰ خوشنودی پائی جائے اُس کی بجا آوری عمل میں آئے۔

---

لہ بعض ان فطری قوتوں سے کم مہیب تھیں بہ نسبت اوروں کے مثلاً بارش اور نموحیوانات اور نباتات اور انسان نے دلیری سے ان قوتوں کے قابو میں لانے کی کوشش کی جس کا آغاز تجربی اسلوب سے اور اگر کچھ بھی علامت کامیابی کی اس تجربے میں پائی ہوگی تو اس کو جاری رکھا ہوگا یہ بظاہر کامیاب طرز عمل باہمی قرارداد سے ان قوتوں پر موثر مان لئے گئے ہوں گے۔ جس حد تک انسان نے اپنے کو ان میں سے کسی قوت پر

یہ ظاہر ہے کہ اس قسم کے مفاہیم جب ایک مرتبہ حاصل ہو گئے اور قبول کر لئے گئے اور جملہ ارکان جماعت نے بغیر کسی شک و شبہ کے یقین کر لیا تو یہ اجتماعی پابندیوں کے لئے بہت قوی موثر ہو گئے ہوں گے۔ یہ قوتیں جن کا اجمالی مفہوم حاصل ہو گیا تھا ہر مصیبت میں جو کسی شخص یا جماعت پر آئے یہ جستجو کیجاتی ہو گی کہ ان میں سے کس کی نافرمانی ہوئی اور ابتدائی انسان کسی غیر معمولی فعل کو خواہ وہ شخص سے سرزد ہوا ہو یا جماعت سے اُن کی ناخوشنودی کا باعث سمجھ لیتا ہو گا۔ لہذا مفہوم ان مہیب اور مرعوب کرنے والی ہستیوں کا سخت معاشرتی پابندیوں کا باعث ہوتا ہو گا اور یہ دو طرح سے ہو سکتا ہے اولاً اجتماع کو رواجی قوانین زیادہ سختی کے ساتھ نافذ کرنا پڑے ہوں گے بہ نسبت اُس رسم و رواج کے جو اب تک جاری تھا کیونکہ اب تک خلاف ورزی قانون کی ارکان اجتماع کے خلاف سمجھی گئی تھی مگر اب اگر کوئی شخص رسم و رواج کو توڑے تو وہ تمام جماعت پر بلا نازل کرنے والا سمجھا جائے گا بس یہ شکست قانون تمام جماعت سے تعلق رکھتا تھا اس لئے کل جماعت کا کام تھا کہ اُس کی مانع ہو اور مجرم کو سزا دے ثانیاً یہ کہ اب متعدد اوامر اور نواہی انواع و اقسام کے نافذ کئے گئے ہونگے کیونکہ جاہلوں کی

---

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ:۔ قابو میں رکھنے اور اُن کو دبانے کے قابل سمجھا ہو گا تو اس کا انداز اس قوت کے سامنے اس قسم کا ہو گا کہ میں بھی کچھ کر سکتا ہوں اگرچہ وہ ہمیشہ خائف اور حیران ہی کیوں نہ رہا ہو۔ یہ پیچ در پیچ جذبی حالت خصوصیت کے ساتھ وہمی ہے اور یہی جادوگری کی حقیقت ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ اساسی فرق مذہبی اعمال اور جادوگری میں وہ نہیں ہے جو اکثر بیان کیا جاتا ہے کہ مذہب ان قوتوں کو اشخاص سمجھتا ہے اور سحر ان کی شخصیت کا قائل نہیں ہے بلکہ یہ فرق ہے کہ مذہبی اعمال متابعت کے انداز پر ہوتے ہیں اور جادوگری خودسری اور تحکم کے انداز سے۔ اور دونوں صورتوں میں قوتوں کا ایک ہی حال ہے خواہ وہ مشخص ہوں خواہ غیر مشخص مذہبی اعمال اور جادوگری کے لئے یکساں ہیں دونوں میں اُن پر اثر ڈالنا مقصود ہے۔ لہذا انسان کبھی تو اپنے بت کے سامنے گڑگڑاتا اور عاجزی کرتا ہے اور کبھی اُسے دھمکاتا اور بزور اُس سے کام لینا چاہتا ہے ایک حالت میں وہ عبادت کرتا ہے اور دوسری حالت میں جادوگر ہے۔ یہی اساسی امتیاز مذہبی جذبہ کے انداز اور سائنس میں ہے تہذیب کی ترقی کے ساتھ جادو سائنس ہو جاتا ہے ۱۲ مصنف۔

منطق یہ ہے "ہر مقدم تالی کی علت ہے" اور ہر غیر معمولی فعل جس کے بعد کامیابی ہو یا ناکامی اجتماع کی جانب سے ایک رسمی دستور بجا آوری کے لئے بنگیا ہوگا یا ممنوع ہو گیا ہوگا۔

اس طرح سے یہ مفہومات ان آسمانی قوتوں کے جن کو انسان کے واہمہ نے اختراع کیا تھا خوف تعجب اور اطاعت کی جبلتوں کے وسیلے سے اور اُن کے تحت میں عمل کر کے رسم ورواج کی پیدائش اور قیام کے اسباب ہو گئے۔ پس اہمیت ان جبلتوں کے اجتماعی عمل کی اجتماع کے لئے بہت عظیم تھی۔ کیونکہ پہلا مطلوب معاشرت (اجتماع) کا پہلی شرط انسان کے اجتماعی حیات کی (جس کو بیجہات نے ان الفاظ میں ادا کیا ہے) ایک سخت پرت (چھلکا) یا ٹکیا (کعک یعنے کیک) رسم ورواج کی تھی۔ جہد للبقا کے معرکے میں وہی جماعتیں سر بر ہوئیں جنھوں نے یہ ٹکیا پکالی تھی جس نے انسانوں کو ایک دوسرے سے مربوط کر دیا اور ان کے افعال واعمال کو مقبولہ مقیاس کے موافق بنا لیا۔ یعنے انانیت کے اقتضاؤں کو ضبط کرنا اور جو لوگ ضبط نکر سکے اُن کو صفحۂ ہستی سے مٹا دیا۔

ہم یہی نتیجہ تمام وحشی جماعتوں میں ملاحظہ کرتے ہیں جو اب تک سطح زمین پر باقی ہیں اور ان تمام قوموں میں بھی جن کا کچھ کارنامہ ابتدائے تہذیب کے وقتوں کا ہمارے پاس ہے اُن کے افعال کی خواہ وہ شخصی ہوں خواہ قومی ہر قدم پر رسم ورواج نے روک ٹوک کی ہے اور ان کو قابو میں رکھا ہے۔ مثلاً بورنیو میں ایک جمعیت جو کسی مہم پر جانے والی ہو اور مہینوں کی محنت سے اُس کا سازوسامان درست ہوا ہو برے شگون کو دیکھ کے گھر پلٹ آئے گی اور ارادہ کو فسخ کر دے گی۔ مثلاً کسی چڑیا کا کسی طرف سے ہانک لگانا یا کسی خاص وضع سے دریا پار اڑ کے چلی جانا۔ مشتاق دولھا دولھن عین شادی کے دن ہرن کا چلانا مکان کے قریب سن کے فوراً جدا ہو جائیں گے۔

ان عجیب اور بیہودہ رسوم کی کوئی انتہا نہیں ہے فوق الفطرت احکام سے جن کی تائید ہوتی ہے کم شایستہ اور وحشی لوگوں کے افعال پر عموماً حاوی اور مسلط ہیں۔ ہم کو یاد رکھنا چاہئے کہ موجودہ زمانے کے وحشیوں میں نشوونما اور فراوانی رسوم کی اگلے وقتوں سے چلی آئی ہے جس زمانے میں چند ترقی کرنے والے اشخاص تہذیب کی اشاعت اور تکمیل میں مصروف تھے۔ یونان اور روما کے کافی حالات معلوم ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ عظیم اعلیٰ درجہ کی تہذیب ان ولایتوں کی ایسے لوگوں سے شروع ہوی ہے

جو سرتا پا مذہبی رسوم و آداب میں سخت جکڑے ہوئے تھے مثل[1] اور وحشیوں کے اور یہ بھی ثابت ہے کہ جو مذہبی جذبہ ان پر حاوی تھا وہ خوف[2] تھا۔

ہم اعتماد کے ساتھ یہ فرض کرسکتے ہیں کہ رسمی اوامر اور نواہی کے ایک مجموعہ کا نبھانا خاص علامت انسانی جماعتوں کی تکمیل کی تھی جنھوں نے ادنی درجہ سے ترقی کی ہے اور مدت ہائے دراز تک باقی رہے ہیں نہ صرف اس لئے کہ موجودگی ایسے رسمی غلاف کی جملہ وحشی اور بربری جماعتوں میں پائی جاتی ہے بلکہ اس لئے بھی کہ ابتدائی منزلوں میں اس طریق عمل نے جماعتوں کو ایسا مستحکم اور قوی بنا دیا تھا کہ جہدللبقا میں رقیب جماعتیں جن میں یہ طرز عمل کامیاب نہیں ہوا اُن کے مقابلہ میں نہ ٹھہر سکیں۔ اور یہ اصلی مرتبہ اجتماعی تکمیل کا خصوصیت کے ساتھ خوف تعجب اور اطاعت کی جبلتوں کے باہمی عمل سے حاصل ہوا جس کو ہم ملاحظہ کرچکے ہیں۔

اس بات کا سمجھنا دشوار ہے کہ بعض جماعتوں نے اس رسم و رواج کی ٹکٹکیہ کو کس طرح توڑا کہ وہ ترقی بھی کریں اور باقی بھی رہیں امر واقعی یہ ہے کہ چند ہی جماعتوں نے ترقی کی اور ان سے بھی کمتر وہ تھیں جو اس قدم کے اٹھانے کے بعد باقی رہیں۔ اکثر رسوم کی زنجیروں میں جکڑی رہیں اور یہ رسوم سخت تر ہوتے رہے اور قدیم رسموں سے دور جا پڑے اُن کی قدیم صورت بالکل بدل گئی اور ان میں سے اکثر رسوم بہت ہی لغو اور نامعقول ہیں۔ اکثر صورتوں میں اُن کی صورتیں ایسی بے ڈھنگی اور بے میل ہیں کہ اُن کی نفسیاتی ابتدا اور تاریخ کے باب میں کچھ کہنا مشکل ہے اور اکثر صورتوں میں اُن کی کثرت اور سختی بڑھ گئی ہے اور وہ اجتماع کے لئے

---

[1] قانون اور شگونوں کا نظام جو روما کے لوگوں میں موجود تھا وہ صرف عمومی خاکہ میں موجودہ وحشیوں کے نظام شگون سے مشابہ ہی نہیں ہے بلکہ اکثر تفصیلوں میں قریب قریب اُن شگونوں کے ہے جو بورنیو کے وسط کے قبیلوں میں اس وقت پایا جاتا ہے یہ ایک عجیب مثال انسانی ذہن کی یکسانی کی ہے۔ (ملاحظہ ہو مصنف کا مضمون بشرکت ڈاکٹر ہوس درباب نسبتیں انسانوں اور دوسرے جانوروں کی سراوک میں رسالہ قرار داد علم الانسانی جرنل آف دی انتھروپالوجیکل انسٹیٹیوٹ سنہ ۱۹۰۱ء)

[2] فسٹل دی کولینج نے ایک نہایت عمدہ تصویر مذہب میں خوف کے غلبہ کی قدیم یونان اور روما میں کھینچی ہے۔

مفید ہونے کی حدود سے تجاوز کر گئی ہیں۔
اکثر ممالک میں ہولناک عنصر کا مذہب میں روز افزوں غلبہ ہوتا گیا دیوتا روز بروز ظالمانہ اور خونخوار خصائل اختیار کرتے جاتے ہیں یہاں تک کہ ازٹکس قدیم میکسکو کے باشندوں میں مذہبی رسوم جن سے دیوتاؤں کا غصہ دھیما کیا جاتا تھا بندیوں کے غول کی قربانیاں تھیں اور ان کے مذبح ہمیشہ انسانوں کے خون میں تر بتر رہتے تھے۔
یہ عناصر اور قوتیں ابتدائی مذہب کی قائم رہیں اور اپنا کام کرتی رہیں یہانتک کہ مذہب ترقی کی بلند تر سطح پر شفقت شکر گذاری کی صورت میں مرعوبیت کے ساتھ ملتا رہا اور اُس کے ساتھ آمیزش کرکے احترام کی صورت پیدا کی۔
یہ تبدیلی مذہبی جذبہ کی ماہیت میں اُن قوموں میں ہوئی جو باقی رہیں اور ترقی کرتی رہیں طبیعی نتیجہ جہد للبقا میں اُن کی کامیابی کا تھا۔کیونکہ جو قومیں باقی رہ گئیں وہ وہی ہیں جن کے دیوتاؤں نے اُن قوموں کو نہ صرف ہلاکت سے محفوظ رکھا اور اُن میں وبائے عام اور قحط اور فوجی مصائب کی بلائیں نازل کرنے سے باز رہے بلکہ فعلاً ان کی تائید کی اور اُن کو دشمنوں پر ظفر یاب کیا۔ وہ جماعتیں جو ہمیشہ محاربات میں کامیاب ہوتی رہتی ہیں وہ طبعاً یہ خیال کرنے لگتی ہیں کہ خدائی قوت جنگ کے دیوتا کی صورت میں دشمن کے جوڑ بند کو توڑ دیتی ہے اور اُن کو صحیح سلامت اُن کے خاص لوگوں میں پہنچا دیتی ہے تاکہ یہ لوگ اُس کی غلامانہ اطاعت کریں اور ان کی دولت اور قوت میں اضافہ ہو۔چنانچہ قدیم روما کے لوگ جب وہ پےدرپے لڑائیوں میں قرب وجوار کے شہروں کے ساتھ فتحیاب ہوکے نکلے اور ان کی قوت اور دولت نے ترقی کی وہ طبعاً اور خواہ مخواہ اپنے دیوتاؤں کی بخشش اور انعام پر اعتماد کرنے لگے دیوتاؤں کا خوف اُن کے دلوں سے دور ہو گیا اور شکر گذاری میں کمی کرنے لگے۔
وہ دیوتا جو بالکل ظالم ہیں وہ صرف ایسی ہی جماعتوں میں برقرار رہ سکے جن کو اور جماعتوں سے سخت کشش وکوشش نہیں کرنا پڑی مثلاً ازٹیکس میکسیکو کے رہنے والے اور جماعتوں سے نسبتاً جن کی بود وباش علٰحدہ تھی۔
پھر بھی جملہ مذاہب میں خدائی تعزیر کا خوف بڑا کام کرتا ہے اسی کی وجہ سے قومی رسم ورواج کی پابندی اور احکام مذہبی کی بجا آوری ان میں قائم رہی اور اسی سبب سے

سخت سزاؤں کے خوف کے ساتھ انھوں نے اپنے رسم و رواج کو نافذ رکھا۔ خدائی قوت مدتہائے دراز تک غیور دیوتا یا دیوتاؤں کی صورت میں قائم رہی جس کا غضب بعض اشخاص کی نافرماں برداری کے جرم میں کل قوم پر نازل ہوتا ہے۔ یہ ہیئت یعنے اجتماعی ذمہ داری دیوتاؤں کی جناب میں جو فوق الفطرت احکام سے عائد ہوتی ہے اور یہی اُس کی عظیم قوت کا باعث ہے کہ وہ دیوتا گویا اجتماعی پابندی کے عامل ہیں اثنیہ دارالحکومت یونان میں باوصف کمال علم و تہذیب کے ایسا ہی مذہب جاری تھا۔ اور ہمارے زمانے تک ہمارے ہی ملک میں یہ اعتقاد اب تک باقی ہے اور اکثر اُس کا اظہار ہوتا رہتا ہے (اور ایسا زمانۂ حال میں بھی واقع ہوا ہے) کہ قومی عبادت کے دنوں کا لحاظ کیا جائے۔

لیکن جب جماعتیں بڑھیں اور اُن کی پیچیدگی زیادہ ہوگئی تو یہ اصول لامحالہ کمزور ہوگئے۔ انسان میں عدالت کا حس پیدا ہوگیا جس سے دیوتاؤں سے اس قدر مظالم کے انتساب کی مخالفت کی وہی دیوتا جن کا شکر گذار ہونا اُس نے سیکھا تھا اور اُن کا احترام کرتا تھا اور اُن سے مرعوب بھی تھا۔ لہذا قانون اور رسم و رواج کی خلاف ورزی کی ذمہ داری کا بار قوم سے ہٹ کے نافرمان بردار شخص پر جا پڑا۔ پھر چونکہ یہ امر بدیہی ہے کہ اکثر شریر آدمی بھی دنیا میں عمر بھر کامیاب اور سرسبز رہتے ہیں تو اب اس کا تسلیم کرنا واجب ہوگیا کہ انتقام فوق الفطرت قوتوں کا شخص پر قبر کے اُس طرف ہوا کرتا ہے۔ لہذا ہم کو معلوم ہوا کہ جب جماعت میں تعداد انسانوں کی کم ہو اور سب ملے جلے رہتے ہوں تو اجتماعی ذمہ داری شخص واحد کے لئے دستور کے موافق ہو۔ عقاب بعد الموت کا تصور ہی نہیں ہوتا لیکن جب تعداد افراد کی بڑھ جاتی ہے اور اجتماع میں پیچ و خم پیدا ہوتے ہیں اور اس کے ساتھ اخلاق میں ترقی ہوتی ہے تو اعتقاد اجتماعی ذمہ داری کا کم ہوتا جاتا ہے اور عقاب بعد الموت کا اُس کا قائم مقام ہو جاتا ہے اور یہی رواج اور قانون کی منظوری کی موثر سند ہے سب سے زیادہ قابل توجہ مثال اس طریق عمل کی دوزخ کی آگ ہے جس نے مسیحیت کے سخت اور متعصب فرقوں میں بہت کچھ کام کیا ہے اور مدتوں تک خوف اور رعب مذہبی کے قائم رہنے کی عمدہ مثال اس فقرہ سے بہم پہنچتی ہے کہ "فلاں شخص راستباز اور خدا ترس ہے" اس فقرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ راست بازی اور خدا ترسی بعینہ ایک ہی شئے ہے یا یہ کہ خوب سمجھ رکھو کہ خوف اجتماعی چال چلن کا سرچشمہ اور ناظم ہے۔

یہ ایک عمدہ سوال ہے :- کہ مذہبی پابندیوں میں کمی جو زمانۂ موجودہ کی مہذب اور تعلیم یافتہ جماعتوں میں جاری ہے آیا مذہبی نرم تعلیمات کے سبب سے ہے یا انتقام الٰہی کے خیال کو دوسرے درجہ پر ڈال دینے اور شعلہائے دوزخ کی بے اعتباری پر اُس کا انحصار ہے؟[1]

بعض مصنف یہ مانتے ہیں کہ اگلے زمانے میں مذہب اور اخلاق جدا جدا تھے اور ان دونوں کا قریبی تعلق مہذب جماعتوں میں اجتماعی تکمیل کے اثنا میں نسبتاً زمانۂ حال میں پیدا ہوا ہے۔ مذہبی تکمیل کا بیان جو صفحات گذشتہ میں ہوا ہے اعتقاد مذکور اُس کے خلاف ہے یہ اُسی صورت میں درست ہو سکتا ہے جبکہ ہم مذہب اور اخلاق کے مفہوم کو بالکل ہی تنگ کر دیں۔ اگرچہ اکثر اسلوب سیرت اور خصائل کے جس کو قدیم وحشی لوگوں نے رواج دیا تھا اور جس کی سند وہ عالم بالا سے لیتے تھے ایسے نہ تھے جن کو ہم اخلاق کہہ سکیں بلکہ اکثر صورتوں میں اُن سادہ جماعتوں کے لئے مضر تھے جن میں وہ جاری ہوئے تھے لہٰذا ہم کسی انتفاعی اصول سے اُن کو جائز نہیں قرار دے سکتے تو بھی ہم پابندی ایسے رسم ورواج کی اخلاقی خصائل قرار دیں گے کیونکہ حقیقت اخلاقی خصلت کی معاشرتی اجتماعی فریضہ کی بجا آوری ہے یعنے وہ فریضہ جس کو قوم نے مقرر کیا ہو نہ کہ وہ جس کو خود کوئی شخص حسب اقتضائے خواہش اپنے دل سے معین کرے۔ اگر ہم اخلاقی خصلت کی یہ تعریف کریں جو جامع ہے اور یہی قابل اطمینان تعریف[2] ممکن بھی ہے۔ پس دوسری جماعتوں کے رسم ورواج کیسے ہی بیہودہ اور ہمارے نقطۂ نظر سے کیسے ہی خلاف اخلاق کیوں نہوں ہم کو تسلیم کرنا چاہئے کہ اُسی رسم ورواج کی بجا آوری عین اخلاق ہے اور ہم کو ماننا چاہئے کہ مذہب ابتدا ہی سے جبکہ نقش اول تھا کسی ایسے طریقہ سے اخلاق کے ساتھ وابستہ تھا جس کو ہم نے مختصراً بیان کیا ہے۔ یہ دونوں چیزیں مذہب اور اخلاق ابتدا میں جدا جدا

---

[1] خوف کا دخل عظیم قدیم صورتوں میں مذہب کی اور اس کا انحطاط زمانۂ موجودہ میں۔ اس مضمون پر پروفیسر لیوبا کا مضمون "خوف رعب اور عظمت مذہب میں" امریکن جرنل آف سائیکالوجی جلد دوم ۱۲ مصنف۔

[2] البتہ اعلیٰ درجہ کا اخلاق انسانوں میں موجود ہے جو باوصف پابندی مجموعہ قوانین اجتماعی یہ کوشش کرتے ہیں کہ اپنی مثال اور اپنی تعلیم سے اخلاق کو بعض حیثیتوں سے ترقی بخشیں ۱۲ مصنف۔

نہ تھیں اور جو بعدہٗ ایک دوسرے سے مل گئیں۔ بلکہ ابتدا ہی سے ان میں قریبی رشتہ تھا اور ایک دوسرے پر اثر کرتی رہی ہیں اور معرض تکمیل میں ساتھ ہی ساتھ رہی ہیں۔ ہم کو یہ بھی جان لینا چاہیئے کہ ایک استوار اور موزوں تعلق دونوں کا ہر عہد میں قوم کی استواری کا موجب ہوا کیا ہے۔

مفروضہ نقشہ قدیم اخلاقی تکمیل کا اصلی اور حقیقی شرط اجتماعی حیات کی کلی تکمیل کا جو صفحات گذشتہ میں کھینچا گیا ہے اُس کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔ اخلاقی خصائل شامل ہیں تادیب اور تصرف پر فوری اقتضاؤں کے حسب توفیق کسی مجوزہ مجموعہ قوانین کردار کے۔ اس کی پہلی منزل یہ تھی کہ خواہش پر قابو رکھا جائے بخوف انتقام شخصی۔ اس کے بعد اس نے اس ہمواری سے بذریعۂ تین خاص انقلابوں کے ترقی کی۔ (۱) عمومی تسلیم اور رواجی پابندی شخصی حقوق کی جس کا ادعا اولاً اپنی قوت کے بل پر ہوا کرتا تھا اور اپنی ہی برتر قوت پر اُس کا نفاذ موقوف تھا (۲) ترقی انواع افعال میں جس کا نظم و نسق رواجی قانون پر موقوف تھا (۳) ترقی ان قوانین کے اسناد کی تاثیر میں خاص تغیر اس خصوصیت میں داخل کرنا فوق الفطرۃ قوتوں کا تھا یعنے وہ قوتیں جن کو ہم فوق الفطرۃ قرار دیتے ہیں) مثلاً رسم و رواج کے مربی اور حافظ کی حیثیت سے جس کا نتیجہ (الف) سخت نفاذ رسم و رواج کا کل جماعت کی جانب سے جو اپنے آپ کو مجموعاً ذمہ دار اُن قوتوں کی حضوری میں تصور کرتی ہے اور (ب) انسانی انتقام کی تضمین اور تکمیل خدائی انتقام کے ساتھ (۴) انسانوں کے پیدائشی میلانات میں تغیر جس میں ذہن کی اُن ہیئتوں کی تکمیل شامل تھی جس سے عاقلانہ اور پورا قابو ابتدائی خواہشوں پر ممکن ہو یہ تغیر پہلی منزلوں میں خصوصاً شخصی انتخاب سے اور مابعد کی منازل میں فوجی جرگوں کے انتخاب سے ہوا۔

اخلاقی تکمیل کی پیدائش میں جنگجوئی (غالباً مردانہ رشک و غیرت کی صورت میں) کی جبلت اور خوف کی جبلت ابتدائی منازل کے اعتبار سے بہت قوی موثر تھے۔ جبکہ آخری منزلوں میں ان اجتماعی قوتوں کے تکملہ میں استفسار یا تعجب اور اطاعت کی جبلتوں نے کام کیا اور اس کے بعد کی منزل میں مشفقانہ حفاظت کے اقتضا نے کام کیا جس کا ظہور خصوصیت کے ساتھ محافظ دیوتاؤں کی شکر گذاری میں ہوا۔

چند لفظیں استفسار کے باب میں اور کہنا ہیں اس اعتبار سے کہ وہ ایک قوت ہے

جماعتوں کی حیات میں۔ کیونکہ اگرچہ اس نے بلا شک تعجب اور استفہام کی صورت میں کام کیا ہے جو مذہب کی تکمیل میں پیش پیش ستھے اور اس لحاظ سے استفسار جماعت کے انتظام کی حفاظت کرنے والی قوتوں سے ہے لیکن اس نے ایک مختلف رجحان میں بھی کچھ کم کارپردازی نہیں کی ہے۔ استفسار کی جبلت اکثر انسانوں کے نہایت شاندار اکتسابات کی تہ میں ہے۔ اسی پر اُس کے محققانہ اور علمی رجحانات موقوف ہیں۔ جیسے اس ل۔ ٹی ایچ بکل اور دوسرے مصنفوں کا اس امر کو ماننا بالکل بجا ہے کہ آزاد اور موثر عمل ان رجحانات کا کسی جماعت میں نہ صرف معیار تہذیب ہے بلکہ خاص شرط ترقی کی ہے جملہ صفات میں جو تہذیب کے اجزاء مقوِّمہ ہیں۔ یہاں اس رائے کے تائید کی کوشش نہیں کیجا سکتی۔ لیکن اس قدر بتا دینا ممکن ہے کہ اس کی حقیقت اُن زمانوں پر جن میں علمی اکتسابات ہوئے ہیں محققانہ نظر کرنے سے سمجھ میں آسکتی ہے۔ اس محققانہ نظر سے معلوم ہوگا کہ وہی زمانے بعینہٖ اُن زمانوں پر منطبق ہیں جن میں اجتماعی تکمیل ہوی ہے۔ ہر ایک ایسا عہد کسی قوم کی حیات میں اُس عہد پر مقدم ہوا ہے جن میں ترقی ایک مقام پر جم جاتی ہے جس زمانہ میں پیشوا ذہن اگلے بزرگوں کے عقلی کارناموں پر نظر کرنا ہی غنیمت جانتے ہیں اور اسی پر قناعت کرتے ہیں کنفوشس ارسطا طالیس یا جالینوس کے اکتسابات کو ایسا تصور کرتے ہیں کہ وہاں تک ذہن کی رسائی محال ہے ان کی تصانیف استناد کے لئے کافی ہیں اور سب پر فوق رکھتے ہیں۔

ناقابل تسکین استفسار متاخرین یورپ اور امریکہ کا ایک ممتاز صفت ہے اور یہی ماخذ ہے روز افزوں قوت کا فطرت پر اور انسان پر جو کہ ہمارے تصرف میں ہے مقابلہ کرو ہمارے میلان کا شمالی قطب کے دریافت کے لئے یہ میلان ہمیشہ شک کرتا رہتا ہے اور کبھی اس کی تسکین نہیں ہوتی ہماری اس صفت کو مقابلہ کرو اکثر مشرقی قوموں سے۔[1]

[1] اس مقابلہ کی ایک عمدہ مثال وہ خط ہے جو کہ ایک ترکی افسر نے ایک انگریزی محقق کو تحریر کیا تھا۔ انگریزی محقق کے بعض شمار و اعداد کے طلب کرنے پر یہ خط لکھا گیا تھا "جو بات تم نے مجھ سے دریافت کی اُس کا بیان مشکل بھی ہے اور غیر مفید بھی۔ میں مدت العمر اس مقام پر رہا ہوں لیکن نہ میں نے گھروں کا شمار کیا اور نہ یہاں کے رہنے والوں کی تعداد دریافت کی اور نہ یہ کہ فلاں شخص اپنے خچر پر کیا بوجھ

بحث وتحقیق کا رجحان استفسار کی جبلت میں جن کی اصل ہے اگر ہم اُس کے اکتسابات کا مختصر وصف بیان کرنے کی کوشش کریں تو ہمکو معلوم ہو کہ اُس کا خلاصہ وہ ترقیاں ہیں جو مفہوم علیت کے عنوان کے تحت میں ہیں۔ مسٹر اسٹوارٹ گلینی نے عقلی تکمیل کے اساسی قانون کا بیان اس طرح کیا ہے کہ وہ قانون ترقی کا ہے اس طور سے کہ جس چیز کی کمیت معلوم ہو اس کی کمیت کا دریافت ہونا باہمی تفاعل اور تعامل جملہ اشیاء کا یعنے وہ یہ مانتے ہیں کہ اصلی سبب انسان کی ترقی کا ناکامل اور غلط انداز علیت کے تصور سے صحیح تصور علیت کی جانب پیش قدمی کرنا ہے۔ اور بجائے کومٹ منازل ثلثہ ترقی عقل یعنے الٰہیات مابعد الطبیعات اور اثباتی حکمت وہ امتیاز کرتے ہیں سحری اور فوق الفطری اور علمی منزلوں کا انسان کے مفہوم علیت میں۔

اس ضابطہ بندی میں حقیقت شامل ہے لیکن ہمکو معلوم کرنا چاہئے کہ یہ منزلیں پے در پے نہیں آتیں یہ کہ زمانوں میں اُس کا صاف صاف امتیاز ممکن ہو بلکہ ہر قوم میں جس نے درجۂ وحشت سے آگے قدم بڑھایا ہے اُن میں یہ تین طریقے عقلی ترقی کے ساتھ ساتھ پائے جاتے ہیں اور غالباً ہمیشہ ساتھ ہی ساتھ پائے جائیں گے۔ ہم کو جاننا چاہئے کہ ترقی اس میں شامل ہے اور اس کا نتیجہ ہے کہ دوسری منزل اور خصوصیت کے ساتھ تیسری منزل پہلی پر روز بروز

---

**بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ:-** لادتا ہے یا فلاں شخص جہاز کی تہ میں کیا ذخیرہ رکھتا ہے یہ میرا کام نہیں ہے اور اس شہر کی اگلی تاریخ کے متعلق خدا ہی عالم ہے کہ کفار نے کیسی بک بک جھک جھک کی ہو گی قبل اس کے کہ اسلام کی تلوار داخل ہو۔ اس کا دریافت کرنا ہمارے لئے بے کار تھا اے میری جان! اے میرے بھولے انسان! ایسی چیزوں کی جستجو نکر جس سے تجھکو کوئی سروکار نہیں ہے۔ تو ہمارے پاس آیا اور ہم نے تیرا خیر مقدم کیا صحیح سلامت چلا جا . . . اے فرزند سنو! کوئی حکمت خدائے وحدہٗ لاشریک کی توحید کے یقین سے بہتر نہیں ہے اُس نے عالم کو پیدا کیا ہے۔ کیا ہم اس کے مثل ہونا چاہتے ہیں کہ اُس کی خلقت کے رازوں کو تلاش کریں؟ کیا ہم یہ کہیں دیکھو یہ ستارہ اُس ستارے کے گرد گردش کرتا ہے اور یہ ستارہ جو دم دار ہے اتنے برسوں میں آتا اور پھر جاتا ہے۔ اس کو جانے بھی دو بیقدرت نے اس کو پیدا کیا ہے وہی اُس کی حفاظت کرے گا اور راہ پر لگائے گا" یہ خط پورا پروفیسر جیمس نے نقل کیا ہے (ان کی کتاب سے میں نے نقل کی ہے) سراے لیارڈ کی کتاب نینوا اور بابیلونیہ سے ۱۲ مصنف -

غالب ہوتی جائے نہ یہ کہ ایک پورے طور سے دوسری کی جگہ پر آجائے۔

جادوگری کا تصور اور اُس کی مشق فوری اظہار انسان کی اس خواہش اور احتیاج کا ہے کہ اُس کو ماحول کی قوتوں پر تصرف حاصل ہو حالانکہ وہ ابھی تک اُن کی ماہیت سے بھی آگاہ نہیں ہوا ہے۔ اس منزل پر انسان کو ادراک حاصل ہو جاتا ہے کہ جملہ اشیا ایک دوسرے پر تاثیر کی قابلیت رکھتی ہیں لیکن ان کے باہمی تاثیر و تاثر کا اس کو بہت ہی اجمالی اور غلط مفہوم ہوتا ہے۔ لہذا تلازم خیالات کے ذریعہ سے جو کچھ اُس کی سمجھ میں آتا ہے وہ اُسی کو طریقۂ عمل قرار دیتا ہے۔ مثلاً جب وہ چاہتا ہے کہ پانی برسے تو وہ کچھ روایتی منتر پڑھ کے زمین پر پانی چھڑکتا ہے۔ ہوا چلانے کے لئے سیٹی بجاتا ہے یا ہوا کے چلنے کی نقل کرتا ہے قرنا پھونکتا ہے (یا سنکھ بجاتا ہے) بیماری یا ہلاکت ڈالنے کے لئے دشمن کے پتلے سے بری طرح پیش آتا ہے درد اور بیماری بدن سے باہر نکالنے کے لئے کوئی مادی شئے یا کوئی خیالی وجود بدن سے باہر کھینچتا ہے۔

اگرچہ تعجب ہے کہ اعتقاد ان اعمال کے موثر ہونے کا سالہائے دراز تک باقی رہا لیکن چونکہ یہ اعمال اکثر ناکامیاب ہوا کرتے ہیں لہذا انسان کی دائمی تسلی اُن سے ممنوع ہوگئی ہے یا انسان کا یہ سمجھنا کہ وہ فطرت پر تصرف کرنے کی کافی قوت رکھتا ہے۔ اسی لئے انسان کی تخیلی قوت نے استفسار یا تعجب پر موثر ہو کے عظیم فوق الفطرت قوتوں کو پیدا کر لیا ہے جن سے وہ مرعوب ہے اور ان کا مطیع ہونا چاہتا ہے۔ جماعت نے ان قوتوں کی معرفت حاصل کر لی ہے اور ایک طریق عبادت اُن قوتوں کے لئے پیدا ہو جاتا ہے اور فطری حوادث کی توضیح مدتہائے دراز میں اُن کے تصرف کی دخل پاتی ہے کل نہ ترقی کرنے والی جماعتیں روئے زمین کی اسی منزل میں رہجاتی ہیں (جس کی تشریح صفحہ ۲۹۳ میں اچھی طرح سے ہوگئی ہے) اس منزل میں تعلق علیت کے نظریات غالباً فوق الفطرت اور شخصی ہوا کرتے ہیں۔

لیکن اکثر جماعتوں میں اس تمام عہد میں جبکہ فوق الفطرت توضیحات کا غلبہ ہوتا ہے چند آدمی ایسے بھی ہوتے ہیں جن کے استفسار کو موجودہ نظام سے تسکین نہیں ہوتی۔ اُن کا رخ جادوگری کی جانب رہتا ہے اور قوت استفسار ان کو مجبور کرتی ہے وہ فطری قوتوں کے مفہوم کو بہتر طریقہ سے سمجھنے اور براہ مستقیم ان پر اپنا اثر

ڈالنے کے جویا رہتے ہیں یہ ساحر اور طبیب اور کیمیا گر اور نجومی اور آزاد خیال ہوتے ہیں
جو اکثر زمانوں میں اور ہر مقام میں فوق الفطرت طریق عبادت کے عمال کے ہاتھوں ظلم
سہتے ہیں اور ملعون اور مردود سمجھے جاتے ہیں۔ اکثر جماعتوں میں جو کہ جہد للبقا کی کش مکش میں
باقی رہگئی ہیں استفسار کا اقتضا اتنا زبردست نہیں ہوتا کہ وہ بمقابلہ ظلم اور جبر کے سرسبز
ہوں۔ کیونکہ قوت اجتماعی احکام کی جو کہ فوق الفطری قوتوں کے اعتقاد سے ماخوذ ہیں اور
اُن قوتوں کے تصور سے جو رعب اور احترام کا انداز پیدا ہوتا ہے وہ جماعتوں کے
قیام و ثبات کی خاص شرط ہے۔ اور کوئی جماعت مدت دراز تک قوموں کے باہمی
تنازع سے عہدہ برآ نہیں ہوی جب تک کہ کوئی موثر نظام مذہبی احکام کا اُن میں موجود نہ ہوا ہو۔
لہذا ابتدائی غلبہ جادوگری کے مفہومات کا تعلق علیت و معلولیت میں ایسی ہی قوموں میں
باقی رہگیا جیسے باشندگان آسٹریلیا جو اپنے مخصوص جغرافی خصوصیتوں کی وجہ سے کبھی
انتخاب جماعات کی سختی میں نہیں پڑیں۔ درحالیکہ وہ سب جماعتیں جنھوں نے تہذیب
میں قابل لحاظ ترقی کی وہ اسی لئے ایسا کرسکیں کہ ان کو فوق الفطری نظام احکام
کی بدولت قیام و ثبات میسر ہوا تھا۔

اسی سے مذہب کی قدامت پسندی اور روز افزوں تحقیقات کا باہمی تنازع
ناگزیر اور مدت ہائے دراز سے جاری ہے۔ بنی نوع انسان کی ترقی مذہب اور آزاد خیالی
دونوں کے ایک ساتھ موجود ہونے اور ساتھ ساتھ عمل کرنے کی وجہ سے ممکن ہوئی۔ وہ جماعتیں
جو فوق الفطری اعتقادات کے نظام کی قوت اور اُن کی اجتماعی تاثیر اور احکام سے قیام پذیر
ہوئیں اور ان کا تحمل کرتی رہیں انھوں نے تحقیق کو بہت ہی کم روا رکھا اور اسی لئے بہت
ہی کم ترقی کی دوسری جانب تشکیک[1] کی سرسبزی کی اجتماعی انحطاط کے آگے آگے چلتی رہی
یہی حال قدیم یونان اور روما کا ہوا۔ علی الاتصال ترقی صرف اس واقعہ سے ممکن
ہوئی کہ وہ فوائد جو تحقیقات سے حاصل ہوئے وہ اُن جماعتوں میں جن میں وہ حاصل ہوئے
تھے جماعتوں کی تباہی کے بعد بھی باقی رہگئے (جن کے لئے یہ تحقیقات تباہی کا باعث ہوئی)

---

[1] ذہن کی وہ حالت جبکہ وہ مذہبی اعتقاد یا فلسفہ کے محقق مسائل میں شک پیدا کرتا ہے یہاں
لامذہبی سے مراد ہے ۱۲ مترجم۔

اس لئے کہ وہ تقلیداً جماعتوں کی تعلیم میں لے لئے گئے تھے جن جماعتوں میں قدامت پسندی کی روح علی الاتصال غالب رہی۔

زمانۂ موجودہ میں ایک مختصر قطعۂ زمین یعنے مغربی یورپ میں اجتماع نے ایسا نظام پایا ہے جو بذات خود استوار ہے یہ اجتماع بلا کسی قسم کی مضرت رسانی کے تحقیقات کی روح کی سرسبزی جائز رکھتا ہے اور اس اجتماع نے استفسار کے اقتضا کو مطلق العنان کر دیا ہے۔

لیکن یہ تسلیم کر لینا کہ یہ صورت ہے عاجلانہ ہے۔ امر تنقیح طلب مشکوک رہتا ہے۔ روح تحقیق نے اپنی زنجیریں توڑ ڈالیں اور شان و شوکت کے ساتھ بلند پروازیاں کرنے لگی اس زمانہ تک طبعی علیت و معلولیت کا مفہوم ہر شعبہ علم میں غالب ہوگیا اور اگر فوق الفطری قوتوں کا مفہوم ابھی تک لوگوں کے دلوں میں باقی ہے تو وہ صناع عالم (جل جلالہ) کے مفہوم کی صورت میں ہے جس نے اُن قوانین کا تحفظ کیا جس نے اُن کو خلق کیا تھا لیکن علی الاتصال اُن کے کاموں میں دخل نہیں دیتا یہ تبدیلی اعتقادات کی یہ فوری دخل فوق الفطری قوتوں کا بنی نوع کی زندگی میں ضرور ہے کہ فوق الفطری احکام کی اجتماعی تاثیر میں بہت نقصان پیدا کرے آیا ہماری جماعتیں اس طرز عمل سے مدت مدید تک ثابت اور قائم رہنے کے قابل ثابت ہوں گی مغربی تہذیب کے اہم مسائل سے ہے۔ اس کا جواب ایک راز ہے جو مستقبل کے سینہ میں مخفی ہے۔ اگر اس انقلاب کے بعد جماعتیں باقی رہیں تو اس کا صرف یہی سبب ہو سکتا ہے کہ استفسار کا اقتضا جس طرح خوبی سے اُس نے اپنے کام کا آغاز کیا ہے اُسی طرح جاری رکھے اس سے انسان کی عقل کو روز افزوں ترقی ہوگی اور وہ اپنی ذات پر قابو رکھے گا اور صحیح اور قوی اجتماعی حیات کے اسباب پیدا کرے گا۔

خود نمائی کی جبلت کے متعلق اس فصل میں کچھ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ نہ اس سبب سے کہ یہ جبلت اجتماعی حیات کے لئے مقدم اہمیت نہیں رکھتی بلکہ اس لئے کہ جو کچھ فصل اول میں اس کے بارے میں کہا گیا تھا اُس سے اس کی اہمیت کے باب میں میری رائے کا اظہار ہو جاتا ہے اور یہ کہ یہ جبلت خود خیالی کے وجدان میں کیونکر شریک ہو جاتی ہے اور صحیح ارادے میں کس طرح کام کرتی ہے۔ یہاں میں اتنا اور کہونگا کہ میری رائے میں ایسی ہی اصلی اور ضروری شرکت اس کی حقیقی مجموعی ارادے میں بھی ہے۔

خاندان یا قبیلہ یا قوم یا اور ہر معاشرتی اجتماع کے وجدان میں یہ شریک ہے ایسا کوئی اجتماع ہو جس سے ارادے کا صدور ہو۔ مگر بحث اور تشریح مجموعی ذہنی طرق کی اس کتاب کے مطالب سے خارج ہے۔ اطاعت کی جبلت کے معاشرتی وظیفے (یا تفاعل) کا بیان کسی قدر فصل اول میں ہو چکا ہے اور گذشتہ صفحات میں اس فصل کے بھی لیکن ایک سب سے مہم اجتماعی کاموں سے تعین (تقلیدی) سخا کا تی قابل تذکرہ انداز انسانوں اور جماعتوں کا ہے ایک دوسرے کے ساتھ اور اس کے بارے میں کچھ اخیر باب[1] میں مذکور ہو گا۔

[1] مذہبی رجحانات ابتدائی انسان کی مزید بحث کے طالب علم کو مسٹر ماریٹ کی کتاب تھرشہولد آف ریلجن (مطبوعہ لندن ۱۹۰۹ء) (آستانۂ مذہب) دیکھنا چاہیے اس کتاب میں مسٹر ماریٹ مذہب کے ارتقا کا سراغ قبل حیوانی مرتبہ سے لگاتے ہیں جس کو وہ لفظ انیمٹزم سے نامزد کرنا تجویز کرتے ہیں معلوم ہوگا کہ میں نے جو مختصر نقشہ کھینچا ہے وہ اس رائے کے موافق ہے۔ مصنف۔

# باب چہاردہم

## اکتساب اور تعمیر[1] کی جبلتیں

وہ جبلتیں جن کا ذکر اس سے پیشتر باب سوم میں کیا گیا تھا یعنے اکتسابیت یا طمع اور تعمیر کی جبلت بخط مستقیم ان کا عمل اجتماعی نہیں ہے لیکن بالواسطہ اجتماعوں کی حیات پر ان کا بڑا اثر ہے ان کے بارے میں چند الفاظ کہنا مناسب ہے۔

اہمیت اکتساب کی جبلت کی ہمارے موجودہ نقطۂ نظر سے اس واقعہ پر موقوف ہے کہ اس جبلت نے مادی دولت کی فراہمی میں بہت مدد کی ہوگی اگر یہ نہ بھی سمجھیں کہ یہی جبلت اصلی شرط دولت کے جمع کرنے کی ہے۔ دولت کی فراہمی قدیم تہذیب کی قدیم منزلوں سے ترقی کرنے کے لئے نہایت ضروری تھی۔

ابھی تک ایسی قومیں موجود ہیں جو شکار اور جنگلی پھلوں کو جمع کر کے زندگی بسر کرتی ہیں۔ نہ اُن کے پاس رہنے کو مکان ہیں نہ کوئی خاص مقام[2] انھوں نے اپنی بود و باش کے لئے مقرر کیا ہے۔ ان کے کوئی ملک بھی نہیں ہے الا اس قدر کہ اُس کو اپنے ہاتھ میں لئے پھرتے ہوں۔ ان لوگوں میں بظاہر یہ جبلت ناقص معلوم ہوتی ہے۔ یا شاید یہ ہو کہ خانہ بدوش طریقے کی زندگی کے باعث یہ لوگ مستقل طریقہ کی بود و باش کے عادی نہ ہو سکے خانہ بدوش گڈریوں میں اس جبلت کی کارپردازی کا ظہور ان کی بڑے بڑے ریوڑوں سے ہوتا ہے جن کو بعض اوقات

---

[1] تعمیر انگریزی لفظ کانسٹرکشن (Construotion) کا ترجمہ ہے علمی اصطلاح میں تعمیر مکان وغیرہ بنانے کے لئے مخصوص نہیں ہے اجزا کو جوڑ کے مرکبات کا بنانا خواہ مادی مرکبات ہوں مثل گھڑی یا گاڑی یا مکان وغیرہ یا ذہنی مثلاً مفرد اور بسیط تصورات سے جدید مرکب خیال یا تصور پیدا کرنا ۱۲ مترجم۔

[2] ایک نہایت ہی دلچسپ فرقہ ایسے لوگوں کا پونان بورنیو کے باشندے ہیں۔ یہ بہت ہی خوش کن حلیم اور بردبار خوبصورت گوری چپٹی نسل جنگلی لوگوں کی ہے ۱۲ مصم۔

ایک ہی خاندان فراہم کرلیتا ہے۔ لیکن اس جبلت کے اجتماعی آثار کا ظہور اس وقت سے
ہوا جب سے زراعت میں توسیع ہونے لگی۔ کیونکہ ہر قسم کے غلے دولت کی صورت میں جمع
کئے جانے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ یہ تھوڑی سی جگہ میں فراہم ہو سکتے ہیں اور اپنے حجم کی
مناسبت سے ان کی قیمت زیادہ ہے مدتوں تک جمع رکھے جاسکتے ہیں بغیر کسی بڑے
نقصان کے جمع کرنا بھی آسان ہے اور تقسیم بھی اور ایک مقام سے دوسرے مقام پر لیجانا
بھی دشوار نہیں ہے۔ اکثر قوموں کی تہذیب کی معتد بہ تکمیل غلے ہی کے ذخیروں کی فراہمی پر
مبنی تھی۔ علاوہ عمدہ سرمایہ ہونے کے اگلے وقتوں سے اس کی خرید و فروخت بھی جاری
ہے اور خرید و فروخت یا پیشہ وری تہذیب پر بہت موثر ہوی ہو گی۔

اگرچہ اعلیٰ درجہ کی مہذب جماعتوں میں وہ داعیئے جو سرمایہ کی فراہمی کے موجب
ہوے بہت ہی پیچ در پیچ ہو جاتے ہیں پھر بھی اکتساب یعنے خواہش محض اسباب پر
قابض و متصرف ہونے کی غالباً اصل اصول ہے یہ داعیہ اور دواعی کے ساتھ مل جل کے
اور ایک دوسرے پر عمل کرکے اکثر علی الاتصال یا مجدداً تسکین پاتا رہتا ہے کیونکہ اور
سب خواہشیں ایک نقطہ پر پہنچ کے ساکن ہو جاتی ہیں اور ان کی کامل تسکین ہو جاتی ہے
لیکن اس کی خواہش روز بروز بڑھتی ہی رہتی ہے اور کبھی سکون نہیں ہوتا گویا کہ یہ تسکین
سے آگاہ ہی نہیں ہے۔ چند ہی آدمی خواہشوں کی تسکین کے لئے مایحتاج پر قناعت کرتے
ہیں اور سب خواہشوں کی بہ نسبت دولت کی فراہمی کی خواہش بہت بڑھی ہوی ہے
کسی مادی خواہش کے مقصود کے حصول کے لئے اتنی کد و کاوش نہیں کیجاتی جتنی دولت کے
جمع کرنے کے لئے کرتے ہیں اور اصل مقصد یا نتیجہ سرمایہ کی فراہمی ہے یہ تہذیب اور تمدن
کی تکمیل کے لئے ضروری شرط ہے۔ وہ آثار جن سے علم معاشیات کو تعلق ہے اسی جبلت
کی کار پردازی کا نتیجہ ہے نہ کہ وہ نظری منفعت ذاتی جس کو علمائے معاشیات اپنے درسوں
میں بیان کیا کرتے ہیں اس قول کے تسلیم کرنے کے لئے معقول وجوہ موجود ہیں۔ زمین کی ملکیت
اور اُس پر تصرف اس جبلت کی تسکین کے لئے بہت خوب ہے چونکہ زمین ایک مستقل
اور ناقابل فنا صورت ملکیت کی ہے۔ اس جبلت نے نہ صرف بڑی بڑی ذاتی ریاستیں
پیدا کرنے میں بہت کچھ کام کیا ہے۔ جس کی غیر محدود افزائش کا رجحان ہر جگہ موجود ہے
بلکہ بڑے بڑے محاربات جو ملک گیری کے لئے واقع ہوئے وہ اسی جبلت کی بدولت ہوئے۔

اس قسم کے محاربات خود مختار سلطنتوں کا خاصہ ہے کیونکہ خواہش قبضہ کرنے کی کشش وکوشش کی آمادگی کے لئے زیادہ موثر ہوتی ہے جبکہ شئے مطلوب شخص واحد کی ملکیت ہونے والی ہو بانسبت اُس صورت کے جبکہ وہ شئے جمہور کے مشترک قبضہ میں آنے والی ہو۔ اسی سے ممالک میں سلطنت جمہوریہ کے قیام کا یہ عجیب اثر ہے کہ اس بدتر صنف کی جنگ کا نام ونشان نہ رہے۔

خاص اجتماعی اثرات تعمیر کی جبلت کے تعامل کی ضرورت سے پیدا ہوتے ہیں ایسے کاموں میں جو شخص واحد کی قوت سے بالاتر ہیں خصوصاً مکانوں کی تعمیر۔ جملہ قوموں میں تعامل کا یہ رجحان بڑی بڑی عمارتوں میں ظہور کرتا ہے عظیم الشان منارے حیوان پرستوں کے ایک پتھر سے ترشے ہوئے مندر عالیشان مقبرے مثلاً اہرام مصر یہ رجحان اُسی عہد میں پیدا ہوتا ہے جبکہ معاشرت کو ثبات وقرار حاصل ہو جاتا ہے اور ان عمارتوں سے اس ثبات وقیام کو اور ترقی ہوتی ہے اور معاشرتی ارتباط استوار اور محکم ہو جاتا ہے۔

# باب پانزدہم

## محاکات کھیل۔ اور عادت

باب چہارم میں ہم نے تین اساسی صورتوں پر ذہنی باہمی عمل کی بحث کی تھی۔ تذکر۔ ہمدردی ۔ اور محاکات (یا تقلید) ہر صورت کے باب میں ہم نے کہا تھا کہ باہمی عمل کے طریق کا یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ شخص قابل یا معمول کی ذہنی حالت عامل یا فاعل کی سی ہوجائے ۔ ہر صورت کے لئے ہمکو دو لفظوں کی ضرورت ہے جن سے قابل اور عامل کے کام بہ ترتیب بیان ہوسکیں (تذکر کسی بات کو سمجھا دینا یا یاد دلانا اس کو اصطلاحاً اشارہ بھی کہہ سکتے ہیں) کا مفہوم عامل کے فعل پر دلالت کرتا ہے تاکہ معمول کی ذہنی علمی حالت مثل عامل کے ہوجائے لیکن معمول کے کام کے لئے ہمارے پاس کوئی لفظ نہیں ہے اِلا یہ کہ رکیک لفظ "مشار الیہ" اختیار کریں۔ "محاکات" اور "ہمدردی کرنا" عامل کے فعل پر دلالت کرتے ہیں تاکہ معمول عامل کے فعل یا انفعال کی مماثلت پیدا کرے۔ لیکن اس طریق عمل میں معمول کے کام کے لئے ہمارے پاس کوئی لفظ نہیں ہے۔ چونکہ یہ تینوں طریق عمل ایک ساتھ مل کے اجتماعی حیات میں کارپرداز ہوتے ہیں۔ ہم کو لفظوں کی عدم موجودگی سے جو مشکل پڑی ہے اس سے ایم تارڈی کی پیروی کرنے سے بچ سکتے ہیں مصنف مذکور نے لفظ محاکات کے مفہوم کو اس قدر وسعت دی کہ اُس میں تینوں طریق عمل داخل ہوجائیں جبکہ معمول کی جانب سے نظر کریں۔ اگر ہم ایسا کریں تو ایک اضافی لفظ کی اور ضرورت باقی رہتی ہے جو تینوں طریقوں پر دلالت کرے جبکہ وہ عامل کی جانب سے دیکھے جائیں۔ میں دو لفظیں ترسیم اور ارتسام اس مطلب کے لئے تجویز کرتا ہوں کہ ان سے یہ مفہوم لیا جائے۔

ارتسام اور تقلید (محاکات) اجتماعی حیات کے لئے نہایت ضروری ہیں۔ ان کی ضرورت اساسی ہے۔ ایم ٹارڈی لکھتے ہیں۔ اور تقلید کو اصل اصول اجتماعی حیات کا

قرار دیتے ہیں مصنف موصوف نے اس کی اہمیت کے باب میں کوئی مبالغہ نہیں کیا ہے۔
فصل اول میں ہم نے بعض طرق پر غور کیا تھا جن سے تقلید ہونہار اشخاص کو گویا ایک سانچے میں ڈھالتی ہے اور شخص کو اجتماع کے اُس صنف کے مشابہ بناتی ہے جس میں وہ پیدا ہوا ہے۔ اس فصل میں ہم تقلید کے نتائج پر اجتماعی نقطۂ نظر سے غور کریں گے بہ حیثیت مجموعی نہ کہ شخصی تکمیل کے نقطۂ نظر سے۔

تقلید اول شرط ہے جملہ مجموعی ذہنی حیات کی میں تفصیلی تحقیق مجموعی ذہنی حیات کی ایک اور جلد کے لئے محفوظ رکھتا ہوں یہاں میں اس مضمون کو صرف یہ دکھاکے ختم کردوں گا کہ جب انسان کسی گروہ کے ایک رکن ہونے کی حیثیت سے خواہ وہ گروہ کسی قسم کا ہو۔ فکر کرتے ہیں محسوس کرتے ہیں اور کام کرتے ہیں خواہ وہ گروہ ایک جم غفیر آدمیوں کا ہو کوئی انجمن ہو خواہ کوئی تمدنی یا مذہبی جماعت، ہو شہر ہو یا قوم ہو یا کوئی معاشرتی مجمع ہو۔ اُن کے مجموعی افعال سے ظاہر ہوتا ہے کہ ذہنی طریقے ہر انسان کے بالکل بدلے ہوئے ہیں اس واقعہ کے وسیلے سے کہ اُس نے فکر کی یا محسوس کیا یا عمل کیا بہ حیثیت ایک فرد گروہ کے اور باہمی ذہنی عمل اسی گروہ کے ارکان کے ساتھ اور کل گروہ کے ساتھ مجموعی حیثیت سے ہے۔ معاشرتی گروہ بندی کی بسیط صورتوں میں تقلید (اُس وسیع معنے کے ساتھ جس کی تعریف سابقًا ہو چکی ہے) خاص شرط اس عظیم انقلاب کی ہے شخص کے ذہنی طرق عمل میں۔ اور مکمل صورتوں میں معاشرتی اجتماع کے بھی اس کی شرکت بطور ایک بنیاد کے ہے (اگرچہ اُس میں بوجہ شرکت اور عاملوں کے بہت کچھ پیچیدگی پیدا ہو جاتی ہے) تاکہ وجود اور عمل مجموعی ذہن کا ممکن ہو جائے اُس کا مجموعی تدبر جذبہ سیرت اور ارادہ۔

بغیر اس کے کہ ہم مجموعی ذہن کے حالات ماہیت اور افعال کے مباحثہ میں اس سے زیادہ دخل دیں ہم بعض خاص خاص مفید نکتوں پر جن کا ظہور تقلید سے بحیثیت ایک معاشرتی عامل کے ہوتا ہے نظر کریں۔

انسانی اشخاص کی ہستی کی تکمیل میں تقلید بہت موثر ہے جس کو ہم نے ملاحظہ کیا اسی کے ذریعہ سے بچا محض حیوانی خواہشوں کی زندگی سے ضبط نفس اور تدبیر اور عزم بالجزم کے مرتبہ پر پہنچتا ہے۔ اور تقلید نے ایسا ہی کام انسانی نسل اور انسانی جماعت کی تکمیل میں کیا ہے۔

انسان کی ذہنی ساخت اعلیٰ درجہ کے حیوانات سے بیّن امتیاز رکھتی ہے سیکھنے کی قوت میں تجربہ سے استفادہ کرنے میں جدید اسلوب ردعمل کے لئے ایجاد کرنے میں اور متعدد موقعوں کے لئے اپنی زندگی کی مناسبت پیدا کرنے میں۔ یہ فوقیت انسان میں بظاہر اس پر موقوف ہے کہ اُس کا دماغ بہت بڑا ہے۔ دماغ میں اعصابی مواد بھرا ہوتا ہے جس میں تشکل پذیری کا خاصہ ہے جس کا حجم اُن حصوں کے مجموع سے بڑھا ہوا ہے جن کا نظام پیدائشی ہے اور جو ہر دماغ کے نیم کروں کا جزاعظم یہی مواد ہے۔ بڑا دماغ اور وسیع استعداد ذہنی درستگی اور اکتساب کی جو اس کے ضمن میں داخل ہے انسان کی اجتماعی حیات کے ارتقاء کے ساتھ ہے ان کی تکمیل بھی ہوی ہے اور اس کے ساتھ ہی زبان نے بھی ترقی کی جو کہ اجتماعی حیات کے کمال میں قوی موثر ہے۔ کیونکہ ایسے شخص کے لئے جو معاشرتی اجتماع سے جداگانہ زندگی بسر کرتا ہو جزو اعظم اس دماغ کا اور استعداد تعلیم اور اکتساب کی بے سود ہو گی اور ذخیرۂ علمی اور اعتقاد رسم و رواج خواہ اکتسابی ہو خواہ تقلیدی جب نہوں گے تو وہ استعداد بھی معطل اور بیکار پڑی رہے گی۔ درحالیکہ انواع حیوانات نے ادنیٰ درجہ سے اعلیٰ مدارج ذہنی میں ترقی کی بذریعۂ ترقی پیدائشی ذہنی ساخت کے جو اُس نوع کے لئے مخصوص تھی۔ انسان نے جب سے انسانیت میں قدم رکھا کیفیت اور کمیت کے اعتبار سے علم اور اعتقاد اور رسم و رواج جو کسی اجتماع کی روایت میں داخل ہے اُس نے ان سب کے وسیلے سے ترقی کی۔ اور اپنی جماعت کے اخلاقی اور عقلی روایت کے تفوق سے مہذب انسان کی فوقیت موجودہ وحشیوں پر اور اپنے آبائے اولیں پر اگر بالکلیہ نہیں تو اکثر یہ ضرور موقوف ہے۔ یہ زیادتی اور ترقی روایت کی بہت سے مدارج طے کر چکی ہے جب اس مرتبہ پر پہنچی ہے ذرا ذرا سی باتیں جن کی نسبتاً کچھ ایسی اہمیت نہ تھی پے در پے نسلوں میں چند موجد اذہان نے شروع کی تھیں اور وہ معاشرتی روایات میں داخل ہو گئیں خواہ جمہور نے اُن کو مان لیا خواہ تقلیداً اکتساب کیا۔ اسی کا مجموعہ تعلیم و تہذیب ہے بالکلیہ یا اکثر یہ جو کہ مہذب یورپ کو عقلاً اور اخلاقاً یورپ کے عہد الحجر[1] کے انسانوں سے ممتاز کرتا ہے پس یہ جملہ اور ایک لفظ "روایت" میں

[1] عہد الحجر اُس قدیم زمانے سے مراد ہے جبکہ فلزات پیتل اور لوہے وغیرہ دریافت نہوے تھے پتھر کے آلات وغیرہ بنائے جاتے تھے اُس زمانے کے نمونے عجائب خانوں میں موجود ہیں ۱۲ م۔

محصور ہیں اور کل روایت تقلید کے وسیلہ سے موجود ہوئی ہے کیونکہ تقلید ہی کے وسیلہ سے ہر نسل اپنے سابق کی نسل کی روایت کو اخذ کرکے اپنی بنا لیتی ہے اور تقلید ہی کے ذریعہ سے اگر کوئی ترقی کی بات کسی ذہن میں آئی جس ذہن میں سب سے کمیاب شئے یعنے ایجاد کا شرارہ پڑ گیا ہو وہ بات اس کی جماعت کی روایت میں شریک ہو جاتی ہے۔

پس تقلید نہ صرف جماعت کی بڑی قدامت دوست قوت ہے بلکہ یہ تمام معاشرتی ترقی کا جوہر ہے۔ ہم اس کے اجتماعی اعمال پر ان دو عنوانوں کے تحت میں اختصار کے ساتھ نظر کر سکتے ہیں۔

## تقلید قدامت پسندی کے عامل کی حیثیت سے

کسی ملک ضلع معاشرتی طبقے مکتب دار العلم پیشہ یا جماعت[۱] یا کسی قسم کے افراد میں جو مشابہتیں ہوتی ہیں جو ان افراد کو ارکان کسی دوسری ویسی ہی جماعت کے ارکان سے ممتاز کرتی ہیں وہ خصوصیت کے ساتھ باہمی میل جول ربط وارتباط سے ارکان کے ہوتی ہیں اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایک دوسرے کی نقل (تقلید) کرتا ہے اور تقلیداً وہ سب ایک ہی روایت کو تسلیم کر لیتے ہیں۔ اسی عنوان میں زبان مذہب تمدنی اور اخلاقی اعتقادات اور عادات و خصائل خورد و نوش لباس بود و باش تفریح اور وہ معمولی افعال انسانوں[۲] کی زندگی کے جزو اعظم ہوتے ہیں۔

ایک اجمالی تعین کی اشاعت عام ہے کہ قومی خصائص کسی ملک کے رہنے والوں کے

---

[۱] یہ خلاصہ توجیہ تقلید کے اجتماعی اعمال کی بحث کچھ مسٹر تارڈی کے مشہور رسالہ لیس لوئس دی ل امیٹیشن سے ماخوذ ہے ۱۲ مترجم۔

[۲] گذشتہ صدی میں باعتبار اُس قوت کے جس سے معاشرتی ماحول قریب کا اثر فرد واحد پر پڑتا ہے انقلاب عظیم واقع ہوا لیکن یہ کہ صورت ہر شخص کے مذہبی اعتقاد کی اُس کی جماعت معین کرتی ہے بالکل درست تھا بلا کسی استثناء کے جملہ قدیم ترعہدوں میں اور جمہور کے باب میں اب تک درست ہے ایسا ہی ضعف تمدنی روایت کے اثر کے بارے میں بھی ہوا لیکن اب تک یہ کس حد تک بداہت نظر میں درست ہے کہ "ہر لڑکا یا لڑکی جو اس دنیا میں پیدا ہوتی تو یا تو وہ چھوٹا سا یا چھوٹی سی لبرل ہے (آزاد خیال) یا چھوٹا یا چھوٹی کنزرویٹیو (قدامت پسند)" یا یہ کہ تقریباً تمام زندگی اسی طرح بسر ہوتی ہے ۱۲ مترجم۔

اکثر پیدائشی خاصے ہوتے ہیں۔ مگر اس مشہور مسلمہ کی غلطی میں کلام کرنا فضول ہے اور یہ کہ قومی خصوصیتیں کسی نہ کسی طرح وہ جملہ امور جو یوروپین ممالک کے باشندوں کے مابۂ امتیاز ہیں یہ سب بالتخصیص مختلف روایات کے مظہر ہیں۔ نسلوں اور نسلوں کی صنفوں کی ذہنی ساخت میں پیدائشی فرق ہیں اور یوروپین ممالک کے باشندوں میں اور یہ پیدائشی خصوصیتیں بہت اہم ہیں۔ اس سبب سے کہ یہ خصوصیتیں مدت ہائے دراز تک مستقل حمایت کا باعث ہوتی ہیں یا ایسا اثر کرتی ہیں جس سے قومی تعلیم و تہذیب اور روایت ایک سانچے میں ڈھل جائے لیکن پیدائشی خصوصیتیں نسبتاً بمقابلۂ قومی خاصّوں کے جس کو ہر شخص اپنی شرکت سے کسی جماعت میں اکتساب کرتا ہے خفیف ہوتی ہیں اور ان اکتسابی خصائل کے ہوتے ہوئے جو خارجاً اخذ کئے گئے ہیں شخصی خصوصیتیں چھپ جاتی ہیں۔ اگر ناظر کتاب کو ان بیانات کی حقیقت میں شک ہو تو اس کو چاہئے کہ تخئیل سے کوشش کرکے فرض کرے کہ اس نصف صدی کی مدت میں ہر بچہ جو انگریزی ماں باپ سے پیدا ہوا ہے وہ اس طرح کہ جیسے کوئی جادو کی چھڑی چھوا کے سحر کرے فوراً فرانسیسی یا کسی اور یوروپی بچے سے بدلجاتا ہے۔ اس نصف صدی کی مدت کے گذرنے کے بعد انگریزی قوم فرانسیسی قوم کے اشخاص سے بنی ہوی ہوجائے گی اور فرانسیسی قوم انگریزی نسل کے اشخاص سے۔ میں خیال کرتا ہوں کہ یہ صاف ظاہر ہے کہ باوجود اس کامل تبدیلی کے جو قومی خصائل میں واقع ہوی دونوں قوموں کی قومی خصوصیات میں بہت ہی کم فرق پڑے گا۔ فرانسیسی فرنچ زبان بولتے ہوں گے اور انگریز انگریزی زبان مع جملہ مقامی اختلافات کے جس کے ہم عادی ہیں اور تلفظ میں بھی نامعلوم سا فرق ہوگا۔ فرانسیسی مذہب غلبہ کے ساتھ رومن کیتھولک اور انگریزی قوم میں اختلافات فرقۂ پروٹسٹنٹ کے موجود ہوں گے۔ تمدنی انتظامات میں کوئی زیادہ تغیر نہ ہوگا رسم و رواج اور عادات میں دونوں قوموں کے ایسی تبدیلیاں واقع ہوں گی جو مرور ایام سے منسوب ہوسکتی ہیں اگرچہ ایک باریک بیں مبصر کو دونوں قوموں کا ایک دوسرے کے قریب ہوجانا محسوس ہوگا۔ فرانس کا رہنے والا اب بھی فرانسیسی ہی ہوگا اور انگلستان کا رہنے والا انگریز ہی رہے گا ظاہر نظر میں البتہ جسمانی صورت دونوں قوموں کی ایک دوسرے میں تبدیل ہوجائے گی ہم اس پر بھی ترقی کرسکتے ہیں اور یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہی حال ہوگا اگر ایسا مبادلہ بچوں کا انگلستان اور کسی ایسی قوم میں ہو جن سے کمتر مجانست ہو مثلاً

ترک یا جاپانی۔

غلبہ روایتی خصائل کا جس کو ہر نسل تقلیداً اخذ کرتی ہے اور پیدائشی خصائص کے قائم رہتا ہے نہ صرف اُس اعتبار سے جس کا ابھی تذکرہ کیا گیا ہے بلکہ اُن کاموں کے اسلوب میں بھی جو اصلاً شخصیت کے مظاہر تصور کئے جاتے ہیں مثلاً مختلف کارستانیاں فنون کی سائنس کی ادب کی باہمی بول چال کی اگرچہ ان میں کمتر مشابہت کا ظہور ہو۔ اس عہد میں قوموں کا باہمی میل جول بکثرت بڑھگیا ہے جس نے قومی اختلافات اور خصوصیات کو بہت کچھ تاریکی میں ڈال دیا ہے مگر جب ہم قدیم عہود پر نظر ڈالتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ قوت تقلید کی انسانی کردار کے ان شعبوں میں اور جملہ امور میں بھی شخصیت یا پیدائشی خصوصیتوں پر بہت غالب ہے۔ کیونکہ جہاں تک ہم پچھلے زمانے میں جاتے ہیں اور تعلیمی ہمواری زیادہ صحت اور خصوصیت مقامی کے ساتھ جملہ عناصر تہذیب پائے جاتے ہیں یہ روایتی خصوصیتیں ایسی استوار رہیں کہ آثار قدیم کے ماہر اور علم الانسان کے عالم اطمینان کے ساتھ گذشتہ معدوم قوموں اور نسلوں کی تقسیم اور ان کی مناسبات کا سراغ لگاتے ہیں جو روئے زمین کے بڑے بڑے رقبوں پر آباد تھیں اور ہر ایک کا ایک بڑا زمانہ گذرا ہے یہ ماہرین اور علماء قدیم مقبروں کی وضع سنگ تراشی کے انداز تعمیرات کی خصوصیتیں اور ظروف گلی یا سفال کی شکلیں چھوٹا یا بڑا ہونا اور ان کے نقش و نگار قدیم اسلحہ یا اور کوئی دیر پا مصنوعی اشیا حتیٰ کہ تھموں کے عمارت میں جمانے کا طرز کسی قسم عمارت کے لئے ان امور کو ملاحظہ کر کے سلف کے آثار دریافت کرتے ہیں۔

یہ ایک کلی قانون تقلید ہے کہ طرز افعال میں زیادہ تر استقلال اور استحکام پایا جاتا ہے بہ نسبت تعقل اور احساس کے اطوار کے اسی لئے بہت قابل ملاحظہ مثالیں اگلے منازل تہذیب کی اعمال اور رسوم کی صورت میں ملتی ہیں جن کا مفہوم اور اصلی اغراض مدت سے فراموش ہوگئے یا بالکل ہی بدل گئے اور جدید صورتیں پیدا کرلیں۔ ایک نہایت دلچسپ مثال قدیم رسوم شادی بیاہ کے ہیں جو ابھی تک باقی ہیں مختلف یوروپی دیہات میں اس زمانے میں یا قریب قریب زمانہ موجودہ دُلھن[1] کو گرفتار کرلانا ہے اور واقعی چاول پھینکنے اور

---

[1] دُلھن کا گرفتار کرلانا یا چُرالانا ہندوستان کی جنگلی قوموں میں بھی پایا جاتا ہے۔ مثلاً دکن میں گونڈ کی قوم میں ابھی تک یہ رسم موجود ہے اگرچہ اب فی الحقیقت زبردستی گرفتار کر کے نہیں لاتے لیکن اُس کا

پرانی جوتیوں کا پھینکنا دولہا کی رخصتی کے وقت جو اب تک ہم لوگوں (انگریزوں) میں جاری ہے غالباً آخری نشان تغلبی ازدواج کا اب تک باقی رہگیا ہے بعض حصوں میں یورپ کے ایک اور علامت قدیم ازدواج کی پائی جاتی ہے یعنے دلہن کو خرید لینا۔ دولھا اپنی دُلہن کے ماں باپ کو چند دانے غلہ کے دیتا ہے عجب تر تو یہ ہے کہ قدیم رسم باقاعدہ عمل کی صورت میں اب تک موجود ہے جہاں حقیقی معاملہ کی صورت بدل کے بالکل عکس کی صورت پیدا کی ہے توقع یہ کیجاتی ہے کہ دُلہن اپنے ہمراہ دولھا کے پاس یا اُس کے خریدنے کے لئے ایک معقول رقم جہیز کے نام سے لاتی ہے۔ اسی طرح تقریباً قدیم وضع کے دیہاتی تیہوار قدیم رسوم کے آثار ہیں جو اب تک باقی رہگئے ہیں زمانہ کفر و وحشت کے رسوم و عبادات جن کے وسیلے سے ہمارے آباواجداد دیوتاوں کو مناتے اور ان کی عزت کرتے تھے یعنے وہ قوتیں جن کو وہ فطری طرق عمل کا جو ان کی خیر و عافیت سے تعلق رکھتے تھے سرپرست و حامی جانتے تھے۔ ماہ مئی کے دن کا تہوار مثلاً غالباً ایک باقی ماندہ اثر اُن رسموں کا ہے جن کے ذریعہ سے وہ روئیدگی کے دیو یا دیوتا کی پرستش کیا کرتے تھے اور اُس کو مناتے تھے۔ اس کی متعدد مثالیں بیان[1] کیجاسکتی ہیں اس زمانے میں ان مذہبی عبادات کا انقلاب محض تعطیل کے جشن کی صورت میں مختلف قدیم گوشوں میں[2] دنیا کے دھوم دھام سے جاری ہے۔

یہ رجحان رسوم کے تقلیداً باقی رہنے کا اس زمانے کے بعد بھی جبکہ ان کا اصلی منشا نسیاً منسیا ہوگیا تھا مدت تک بہت ضروری اثر رکھتا ہے نہ یہ کہ وہ محض عجائبات کی صورت میں علم انسان کے ماہرین کے لئے محفوظ کیا گیا ہو۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ بعد فراموش

---

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ: مسمیٰ یا صورت اب تک موجود ہے دُلھن کو بنا سنوار کے گاؤں کے باہر کھڑا کردیتے ہیں اس مقام سے دولھا دُلھن کو اٹھا کے لیجاتا ہے ۱۲ مترجم۔

[1] خصوصیت کے ساتھ ملاحظہ ہو پروفیسر جے جی فریزر کی کتاب دگولڈن بو (سنہری شاخ ۱۲ مم۔

[2] یہ طریقہ بہت سرعت کے ساتھ جزائر نارین اسٹریٹسلس میں جاری تھا جس زمانے میں میں نے وہاں چند ماہ بسر کئے تھے اب سے دس برس پہلے۔ وہاں کے باشندے عیسائی ہوگئے تھے (برائے نام ہی سہی) میرے وہاں جانے کے بیس برس پہلے ۱۲ مم۔

ہو جانے کے اصلی غرض و غایت کے ان رسموں کا مفہوم بدلا اور نئے معنی پہنائے گئے اور نسل در نسل اس جدید مفہوم کے ساتھ محض تقلید سلف کے طور پر جاری رہے اگرچہ واقعہ کی ماہیت کے اعتبار سے یہ شاذ و نادر ہی ممکن ہوگا کہ ان انقلابات اور تکمیلات کی کوئی اصلیت سوا قیاسات کے دریافت ہو سکے۔ اس قسم کے طریق عمل کی ایک مثال ہم رابرٹسن اسمتھ کا قیاس اس باب میں کہ ہمیشہ روشن رہنا مذبح کی آگ کا جو اکثر اقوام میں حیات اور اقبالمندی اور سرسبزی کی علامت قوم یا شہر کے لئے مانی گئی ہے یہ جدید مفہوم سے اُس آگ کا نشان ہے جو قربانی کے بچے کھچے حصوں کے جلا دینے کے لئے کام میں لائی جاتی تھی جن کا پھینک دینا یا کسی اور طرح سے دور کرنا ہرگز جائز نہ تھا[1]۔ اور اکثر اعلیٰ درجے کے مذاہب میں ایسے رسوم جو کسی شعار کی یادگار ہیں معقول وجوہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ یہ قدیم رسوم کے یادگار ہیں جن کو جدید مفہوم دیا گیا ہے۔

ڈاکٹر اے بِکس اس کے آگے جاتے ہیں اور نہایت قوی دلیلوں سے ثابت کرتے ہیں کہ سب یا اکثر قصے اور تعلیمات اور فی الواقع تمام مذہبی مفہوم ادنیٰ درجہ کی تہذیب کے اسی جدید ترجمانی سے پیدا ہوئے ہیں اور وہ یادگار ایسے رسوم کے ہیں جو کسی زمانے میں عملاً مفید تھے۔

بعض قوموں میں قدامت پسندی کی تقلیدی قوت بلاشک زیادہ قوت کے ساتھ ظہور پذیر ہوتی ہے بہ نسبت دوسری قوموں کے۔ قوت رسم و رواج کی عموماً تہذیب کی پست ہمواری پر زیادہ استوار اور فائق ہوتی ہے۔ ایسی قوموں میں جملہ افعال کا جواز اور اعلیٰ درجہ کا حکم اور مقبولیت رسم و رواج کو حاصل ہے۔ اور میزان تہذیب میں معتد بہ ترقی کرنے کے بعد بھی ممکن ہے کہ ان میں پھر ایکبار جمود کی حالت پیدا ہو روایت کی فوقیت کے تحت میں اور اس کو قیام رہے کیونکہ کوئی جدت کوئی ایجاد قوم میں نہیں ہوتا خارج سے جدید تصورات نہیں آنے پاتے کیونکہ کوئی شخص یا کوئی اور قوم اُس قوم کی نظر میں وقعت نہیں رکھتے جو اُن کے اسلاف کے ہم پلہ نہ ہوں اور ان کی گذشتہ عظمت کے مقابلہ میں کسی کی عظمت نہیں پہنچتی۔ اجتماعات جو معقول درجہ پر تہذیب کے پہنچ چکے ہوں اور اُن میں ایسا نظام قائم ہو چکا ہو جو خارجی سخت حملوں کا دفاع کر سکتے ہوں مدت تک بلا کسی تغیر کے موجود رہیں گے جیسا کہ ہم چینی قوم میں ملاحظہ کرتے ہیں پس ہر نسل کے بعد دقت،

[1] مذہب شامی ۱۲ مصر

سلف کی زیادہ ہوتی جاتی ہے کیونکہ اُن پر مرورِ ایام کا پردا پڑا رہتا ہے اور رموز کی تاریکی چھا جاتی ہے اور اس طرح رسم و رواج کی تکیہ سخت تر ہوتی جاتی ہے جس کا توڑنا مشکل ہوتا جاتا ہے۔

## تقلید ترقی کے عامل کی حیثیت سے

اگرچہ اجتماعات کی حیات میں تقلید رسم و رواج اور اقسام روایات کے بقا کی موجب ہے لیکن یہ تہذیب کی ترقی میں شریک ہو کے بہت کچھ کرتی ہے۔ اس کا عمل ترقی کے عامل کی حیثیت سے دو خاص قسموں میں منقسم ہے (۱) تقلید کے ذریعہ سے تمام قوم میں وہ خیالات اور اعمال شائع ہو جاتے ہیں جن کو بعض ارکان قوم جن میں خاص فطری ذکاوت ہوتی ہے پیدا کرتے ہیں۔ (۲) تقلید کے ذریعہ سے اشاعت تصورات اور اعمال کی ایک قوم سے دوسری قوم میں تقلیدی اشاعت کے متعلق مخصوص حیثیتیں یا قوانین ہیں جو ان طریق عمل کی دونوں صورتوں میں مشترک ہیں۔

تہذیب کے کسی عنصر یا تعین یا کوئی فن۔ کوئی وضع کوئی وجدانی اعتقاد کوئی خصلت یا کسی ذہنی انداز کی اشاعت خواہ وہ کیسا ہی ہو سلسلۂ ہندسی میں (دن دونی رات چوگنی) ترقی کرتی ہے۔ کیونکہ ہر شخص یا ایک گروہ جو جدید تصور کی تقلید کر کے اس کو عمل میں لاتا ہے ایک جدید مرکز اشاعت ہو جاتا ہے جس کی شعاعیں ہر جانب پھیلتی ہیں اور اُس تصور کو جملہ افراد اور جماعتیں جو اُس پہلے شخص سے ملتی ہیں اخذ کرتی ہیں۔ دوسرے اس لئے بھی کہ اشاعت کے ہر قدم پر رقبہ اثر کا وسیع ہوتا جاتا ہے اور تعداد اشخاص کی بڑھتی جاتی ہے با ایں ہمہ کثرت رائے سے اثر کا اُس پر اضافہ ہوتا ہے۔

سرعت کے ساتھ پھیلنا تہذیب کے کسی عنصر کا تقلید کے وسیلے سے کسی قوم میں پھیلنا دو شرطوں سے مشروط ہے۔ اولاً کثرت آبادی ثانیاً افادہ اور استفادہ یا رسل و رسائل کے ذریعوں کی ترقی اور وہ تکمیل اور ان کا کثرت سے مستعمل ہونا جو کہ انیسویں صدی کے اواخر میں ہوئی۔ اس نے بھی تقلید کے ذریعہ سے ہماری گھنی ہوئی آبادی میں اس درجہ اشاعت حاصل کی کہ اکثر حیثیتوں سے اعلیٰ درجہ کی یکسانی پیدا ہو گئی۔ مختص المقام محاورات جلد جلد غائب ہوتے جاتے ہیں مقامی خصوصیتیں لباس کی اور معاشرتی اوضاع کی تقریباً غائب ہو چکی ہیں درحالیکہ مختص المقام کھیل مثلاً گولف چند ہی سال میں تمام ملک میں پھیل گئے۔

رفتار خفیف خفیف طرزوں کے اشاعت کی عجیب وغریب ہے۔ ہاتھ ملانے کا جدید طریقہ گاف کے حذف کرنے کا انداز گڈ مارننگ کہنا خاتونوں کی ٹوپیوں کی شکل اور (سائز) نمونہ یا بالوں کے بنانے کا انداز ایسے کھیل جیسے پنگ پانگ اور ڈایابولو۔ یہ سب اور سیکڑوں بلکہ دفعتاً اور نہیں معلوم کس طرح ظہور پذیر ہوتے ہیں اور چند ہی ماہ میں تمام ملک کو تاراج کرکے کوئی مہلک وبائے عام کی طرح نکل پڑتے ہیں اُسی طرح دفعتاً غائب بھی ہو جاتے ہیں۔ ان تقریباً سب صورتوں میں تقلید اور ضد تقلید دونوں ساتھ ہی ساتھ قوت کے ساتھ کام کرتے ہیں ہر نو گرفتار نہ صرف بہ سبب اُن لوگوں کے وقار کے جن کی وہ تقلید کرتا ہے متاثر ہوتا ہے بلکہ یہ بھی چاہتا ہے کہ اور لوگ جنھوں نے اب تک وہ طرز اختیار نہیں کیا ہے نرالی وضع پیدا کرے۔ اور اس قومی موثر ضد تقلید کہ یہ خفیف خفیف طرز اس قدر جلد فنا ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ کوئی طرز جب متعدد افراد میں عام ہو گیا جو تعداد مجموع آبادی سے مخصوص تناسب رکھتا ہے تو ضد تقلید کا عمل پلٹ کے ہوتا ہے تاکہ طرز زیر بحث متروک ہو جائے اور کوئی اور طرز اُس کی جگہ پر قائم ہو۔ بی بی جدید وضع کی ٹوپی پسند نہیں کرتی خواہ اُس پر کیسی ہی کھلتی ہو کیونکہ اُس کی ماما اور اُس کے غریب ہمسائے بھی اس کی دیکھا دیکھی اب ویسی ہی ٹوپی پہنتے ہیں۔

یہ خفیف خفیف طرز عموماً بالکل ہٹ جاتے ہیں۔ لیکن جملہ جدید خیالات جو تقلید سے پھیلتے ہیں ضرور ہے کہ اولاً فیشن ہو جائیں قبل اس کے کہ وہ رسم و رواج کی حیثیت سے روایت میں داخل ہوں اور جلد اخذ کر لینا اور پھیل جانا جدید طرز کا یقینی علامتیں کسی قوم کی تہذیب کی روانی اور صورت پذیری کی ہیں اور یہ کہ قوم جدید اوضاع و اطوار اعتقادات اور انتظامات کے اخذ کرنے کے لئے آمادہ ہے اور اس کی صلاحیت رکھتی ہے اور تغیر پذیر ہے اگرچہ یہ تغیر تہذیب اور معاشرتی نظام کے لئے مفید نہو۔

تقلید کسی قوم کے تمدن کو ایک یا دو طریقوں سے بدل دیتی ہے۔ یا بذریعہ قائم مقامی یا باضافہ۔ یعنے جدید عنصر تہذیب جو کسی قوم میں تقلیداً شائع ہوا ہے یا کسی قدیم روایتی عنصر کے منافی ہے اُس کو مٹا دیتا ہے اور اُس کی جگہ خود لے لیتا ہے یا موجودہ روایت کی توسیع اور تکمیل کا موجب ہو کے اُس کی خوبیوں کو بڑھا دیتا ہے۔ مثلاً زبان یا مذہبی نظام ایک قوم دوسرے سے تقلیداً اخذ کرے اور اپنی زبان کو بھلا دے

اور مذہب کو ترک کر دے یا دوسری زبان اور مذہب اس کی جگہ آجائے لیکن عموماً ایسا ہوتا ہے کہ دیسی زبان یا مذہب کے ساتھ جدید کی آمیزش ہو جاتی ہے اور اُس کی خوبیاں بڑھ جاتی ہے اور اب یہ زیادہ پیچ و خم پیدا کرتے ہیں اور لوگوں کی ضرورت کے لئے کافی تکمیل ہو جاتی ہے جیسے مثلاً جب نارمن فرنچ کی انگریزی قوم نے بہت تقلید کی اور اس طرح انگریزی زبان میں اکثر جزو اس کا شریک ہو گیا یا جب مذہب بودھ کا جاپانی قوم نے اختیار کیا تو اُس کا جز ان کے قدیم مذہب شیو کی بزرگ پرستی کے ساتھ مل گیا نہ کہ وہ مذہب مٹ گیا ہو اور جدید مذہب اس کی جگہ آگیا ہو۔

کوئی خیال یا عمل جو ایک مرتبہ ایک قوم دوسری قوم سے تقلیداً اخذ کرتی ہے وہ انتہائی درجۂ اشاعت تک تا امکان پہنچ جاتا ہے حسب حالات معاشرت اس قوم کے پھر یہ رسم یا انتظام جس میں یہ مل کے اُس کا جز ہو گیا ہے غیر محدود زمانے تک قائم رہتا ہے اپنی انتہائی درجہ کی قوت اور اشاعت کے ساتھ اور جب تک کوئی اس کا مدمقابل موثر پیدا نہو رجعت قہقری نہیں کرتا نہ فنا ہوتا ہے۔ اس قانون کی تشریح کے لئے ہم چاء خوری تمباکوشی یا لان ٹینس کو پیش کر سکتے ہیں۔ جب تقلید کسی خیال کی اس درجہ سیرابی تک پہنچ جائے یا نقطہ یا درجہ انتہائی اشاعت تک تو شمار و اعداد کا ماہر بذریعۂ اعداد کے اُس کے آثار اور مظاہر کے استقلال و وقوع کو ثابت کرتا ہے اور ثبوت میں اعداد کو پیش کرتا ہے کہ انسانی افعال کا تعین قابل پیشین گوئی ہے اُسی طرح جس طرح اجرام سماوی کے حرکات۔

یہ تقلید قوموں کی جملہ تقلید کے اساسی قانون کی تابع ہے۔ یعنے یہ قانون کہ وہ ماخذ جہاں سے ارتسام آتا ہے ضرور ہے کہ صاحب وقار ہو ایک شخص ہو یا گروہ جو مثل شخص واحد کے ہو قوی تر ہو زیادہ پیچیدگی رکھتا ہو یا یہ کہ اعلیٰ درجۂ کمال پر فائز ہو اور کسی حد تک صاحب رمز اور مقلدین کا کلیتاً رد کرنے والا نہو۔ ایک شخص کے خیالات کو اُس کے ملک کے رہنے والے قبول کریں کچھ اس پر موقوف نہیں ہے کہ خیالات عمدہ ہوں بلکہ شخص موصوف کے وقار پر موقوف ہے۔ جدید مذاہب کے بانی پہلے وقار حاصل کرتے ہیں کچھ تو اپنی شخصی قوت اور سیرت سے اور کچھ اس لئے کہ وہ صاحب کرامت مشہور ہو گئے ہوں حالت وجد اور ربودگی اُن پر طاری ہوتی ہو یا اُن سے خرق عادت کا وقوع ہو یا

اُن کی پیدائش کا بطور خرق عادت کے ہونا مشہور ہو یا یہ سب اسباب جمع ہو جائیں۔ ایک بڑا جرنیل اپنے جنگی کارناموں سے وقار حاصل کر چکا ہو مثل نپولین اول کے ممکن ہے اپنے خیالات سے نظام اجتماعی کو تمام قوم کے دلوں پر مرتسم کر دے۔ ایک مدبر جو اپنی فصاحت اور پارلیمنٹ کے سلیقہ سے اجتماعی حیات کا ایک طرز قرار دے سکتا ہے اور دو گروہوں کے نظام میں تقریباً نصف باشندوں کو اپنے ملک کے اپنے خیالات کا مطیع بنا سکتا ہے اس طرح کہ اُن کو اس کے خیالات میں کوئی جائے کلام نہو۔ اس کی دو عمدہ مثالیں زمانہ حال میں پائی گئی ہیں انگریزی تمدنی تغیرات میں یہ مقبول ہونا گلیڈ اسٹون کے "ہوم رول" کے خیال کا اور مسٹر چیمبرلین کا تصور "حفاظت"۔ اگر یہ پچھلا خیال عموماً قبول کر لیا جائے تو یہ بہت ہی عجیب مثال اجتماعی تقلید کی ہوگی بڑے پیمانے سے۔ دس برس پہلے تعلیم "آزاد حرفت" اس ملک میں عموماً مانی ہوئی تھی بجز چند شکّی لوگوں کے چونکہ اُن کو کوئی وقار حاصل نہ تھا اُن کی کون سنتا تھا مگر اب نصف یا تقریباً نصف باشندگان ملک حفاظت کی دھوم مچا رہے ہیں۔ اور یہ انقلاب عظیم صرف ایک بالکلیہ ایک صاحب عزم شخص کے سبب سے ہوا جس کا وقار قائم ہو چکا تھا۔

مگر جدت ایک نہایت ہی شاذ و نادر صفت ہے اور اس سے زیادہ اُس کا جمع ہو جانا اخلاقی طبیعی اور اجتماعی فضیلتوں کے ساتھ تاکہ اعلیٰ درجہ کا وقار حاصل ہو سکے۔ لہٰذا اگر ترقی قوموں کی ایسے ہی عظیم الشان اشخاص پر موقوف ہوتی جو ترقی کی رفتار بہ نسبت واقعی رفتار بہت سست ہوتی۔

تقلید ایک قوم کی دوسری قوم میں خاص شرط تہذیب کی ترقی کی ہے تمام مدارج ترقی میں خصوصاً آخری منازل میں۔ وہ قوم جس کی دوسری قوم تقلید کرتی ہے دائماً اعلیٰ درجہ کی صاحب تہذیب یا زیادہ ہنر اور قوت رکھتی ہوئی بنا بر استعمال کسی خاص تصور یا نظام کے جس کی تقلید کی جاتی ہے۔ سب سے عجیب و غریب مثال اس طریق عمل کی ہر تاریخ سے ملتی ہے وہ مغربی یورپ کے لوگوں کا رومیوں کی تقلید ہے جن کو رومیوں نے مفتوح کیا تھا اور اس عہد کے بعد مفتوح قوم فاتحوں پر ظفر یاب ہو گئی۔ رومنوں کے اعلیٰ درجے کے وقار کے سبب سے وہ اپنی زبان مذہب قوانین طرز عمارت اور جملہ اسباب تہذیب سے ان قوموں کو متاثر کرتے رہے اُس عہد کے بعد بھی جبکہ ان کی فوجی قوت میں تنزل آ گیا

تھا۔ دوسری جانب اگرچہ رومنوں نے یونان کو فتح کر لیا تھا مگر انھوں نے فاتحوں کی تقلید نہیں کی بلکہ رومی خود اکثر شعبہائے علم و حکمت میں اُن کے مقلد ہو گئے یونانیوں کا وقار باعتبار جملہ فنون وادب رومیوں سے بڑھا ہوا تھا۔

جاپان کی تقلید مغربی یورپ زمانۂ حال کی ایک عمدہ مثال ہے اور یہ صورت منفرد ہے اس باب میں کہ تقلید سمجھ بوجھ کے کی گئی درحالیکہ قدیم الایام میں قومی تقلید ادنیٰ مرتبہ پر تھی۔ کیونکہ قومی تقلید میں مثل شخصی تقلید کے ہم مختلف اطوار تقلید کا امتیاز کر سکتے ہیں جس کی ابتدا بلا غور و تامل اندار خیالات و افعال کو قبول کر لینے سے لیکے اُس کے بعد غور و تامل قومی کوشش سے مجموعی ارادے کے ساتھ اختیار کرنا ہے۔

شاید عظیم اثر قومی تقلید کا ترقی تہذیب میں قومی فنون خصوصاً طرز تعمیر سے مل سکتا ہے۔ امتیازی صورتیں فنوں کی ہر قوم میں بلا استثنا دو آبائی ماخذوں تک پہنچتی ہیں جن کے باہمی کسر و انکسار کے بعد اختیار کرنے سے جدید قومی فن پیدا ہوتا ہے۔ فن تعمیر ان سرچشمہائے تاثیر کے سراغ اور ان کی آمیزش کے نتیجہ پر شامل ہے۔

جس قدر زیادہ پچھلے زمانے میں ہم جاتے ہیں وہ زمانہ جبکہ تہذیب کی وضع میں سادگی تھی ہمکو خیالات کے اشاعت کی بذریعہ تقلید عجیب وغریب شہادت بہم پہنچتی ہے۔ چونکہ سادہ تر تہذیب کے عہد میں خیالات کم تھے اور اس لئے اُن کی شخصی اہمیت بہت زیادہ تھی۔ مثلاً ہمکو یہ شہادت ملتی ہے کہ بعض کہانیاں تمام دنیا میں پھیلی ہوی ہیں۔ منجملہ "پرسیوس کا قصہ" جس کو مسٹر ہارٹلینڈ نے بہ تفصیل بیان کیا ہے ایک قابل مشاہدہ مثال ہے۔ اور یہ عالمگیر اشاعت قصوں کی شاید تقلید کی سب سے عجیب مثال ہے کیونکہ اس صورت میں تقلیدی عمل میں کسی ساز و سامان کی شرکت نہیں ہے یا کسی معین اجتماعی فائدے یا مضرتیں اس کے ساتھ لگے ہوے نہیں ہیں جن سے نہ مقلد قوم کی غرض وابستہ ہے نہ اس قوم کی جس کی تقلید کی گئی ہے۔

ایسا ہی حال شاید اس سے کمتر صحت کے ساتھ ایسے رسوم کی حالت ہے جیسے تجہیز و تکفین کے مخصوص رسوم مثلاً مردوں کا جلا دینا یا دفن کرنا اور اس پر ایک پشتہ بنا دینا۔ لیکن طریق عمل تقلید نے بہترین نتیجے اعلیٰ درجہ کی دریافتوں سے حاصل کئے جن کی وجہ سے انسان کی قوت فطرت پر بڑھی اور یہ دریافتیں اصلی منزلیں تکمیل تہذیب

کی ہیں۔ زراعت جانوروں کا پالو کرنا محراب اور گنبد کی تعمیر عمارات میں تیر و کمان اور بارود کا استعمال جنگی کاموں میں پہیوں کا ایجاد سواری اور باربرداری میں۔ چھاپہ کا فن۔ شیشہ گر۔ بجائے اور قوتوں کے بخارات کا استعمال۔ ہر ایک ان میں سے صرف ایک یا چند مقام پر دریافت ہوئے اور ایک ہی دو قوموں نے اس کو استعمال کیا اور تقلید کے وسیلے سے تمام دنیا میں پھیل گئے۔

ہماری موجودہ تہذیب۔ جو کہ زبان قوانین سائنس اور فنون ادبیات نظامات اور مادی سرچشموں سے مالامال ہے اور اُس میں اعلیٰ درجہ کا پیچ و خم پیدا ہو گیا ہے۔ جدید دریافتیں اور خیالات ہماری ہی قوم کے نتیجے نہیں ہیں یا کسی ایک قوم کے بلکہ تمام دنیا کے اقوام کی کارستانی ہے۔ کسی بیشتر و یورپین قوم نے اپنا تمدن خود نہیں پیدا کیا بلکہ ہر قوم نے دنیا کی قوموں سے جو کچھ پایا اخذ کر لیا اور ان اسباب کو خود اختیار کیا اور اپنی خاص ضرورتوں کی مناسبت سے ان کو ترکیب دیا اور خود بھی قدر قلیل گو کہ وہ اہمیت میں کم نہ تھا تمام دنیا کو بخشا۔

ایک ضابطہ یا قانون بین الاقوامی اجتماعی تقلید کا ہے جو شخصی تقلید پر صادق نہیں آتا جیسا کہ ایم تارڈی نے بیان کیا ہے۔ کہ یہ تقلید حسب اظہار تارڈی اندر سے باہر کی طرف چلتی ہے یعنے تصورات اور اعتقادات کا ایک قوم کے دوسری قوم تقلید کرتی ہے اور جب تک وہ خوب شایع اور قائم نہیں ہو جاتے وہ صورتیں نہیں پکڑتے جس میں وہ بیرونی انداز سے ظاہر ہوتے ہیں اور جزو ذات ہو کے تقلید کئے جاتے ہیں۔ مثلاً بڑی مثالوں میں تقلید کی برطانی نظام پارلیمنٹ ہے جن کی اور قوموں نے تقلید کی۔ ایک زمانہ ایسا گذرتا ہے کہ جو تصورات اور وجدانات اُس کے تحت میں ہیں اُن کی تقلید کیجاتی ہے اور جب تک یہ مماثلت تصورات کی کسی قوم میں (فیشن) وضع جدید کی حد سے گذر نہ جائیں اور قومی روایت میں داخل ہو کے شل اُس کے جز کے نہ جائیں موثر تقلید نظامات کی ممکن نہیں ہوتی۔ اگر یہ نظامات کسی قوم میں بزور حکومت جاری کئے جائیں جب تک کہ یہ منزل مماثلت کی نہ گذرے ممکن ہے کہ بالکل شکست ہو جائیں۔ اور پھر بحال نہ ہو سکیں۔ اسی وجہ سے پارلیمنٹری طرز حکومت متعدد جنوبی افریقہ کی جمہوریتوں میں ناکامیاب ہوا۔ اور روس میں بھی۔

اور اس سے وہ ناگزیر ناکامی جزائر فلپائن میں جہاں امریکن قوم نے اُس کو بزور حکومت نافذ کرنا چاہا تھا۔ اسی قانون کے موافق ہے کہ مہذب قوموں میں غیر ملکی ادبیات کا مطالعہ جس میں خیالات کسی قوم کے بہت صفائی کے ساتھ داخل ہوتے ہیں اور اُن میں اشاعت کی صلاحیت بھی بہت زیادہ ہے تقلید کے راستہ کو درست کرتا ہے کہ اُس قوم کے نظامات فنون قوانین اور رسم ورواج کی تقلید کیجائے۔ اس طرح زمانۂ وسطیٰ (پندرھویں صدی میں) مغربی یورپ میں یونانی ادبیات کے مطالعہ سے تیار ہوا تھا۔ اور اشاعت برطانی پولیٹیکل نظامات کی ہمارے پولیٹیکل فیلسوفوں کی کتابوں کے مطالعہ کے بعد ہوئی ہوبس لوک سے لیکے آدم اسمتھ بنتھام اور مِل تک۔

ہر قوم میں تقلید اعلیٰ طبقہ سے چلتی ہے ادنیٰ طبقوں کی جانب نہ کہ اس کا عکس اس کا سبب اساسی قانون تقلید ہے یعنے وقار خاص شرط ہے جس سے کوئی شخص یا گروہ دوسروں پر اثر ڈال سکتی ہے اور بین الاقوامی تقلید میں یہ اشاعت فوق سے تحت کے طبقوں کی جانب بالکل واضح ہے کیونکہ اعلیٰ طبقہ کے اشخاص یا اُن میں سے کوئی گروہ اولاً تقلید کی ابتدا کرتی ہے مزید اشاعت بیرونی عناصر کی طبقہ واری تقلید سے چلتی ہے اس طریقے سے اکثر قوموں کے طبقۂ امرا نے بڑی بڑی خدمتیں کی ہیں مگر لوگ واجبی طور سے ان کے ممنون نہیں ہوئے۔ اگلے وقتوں میں شاہی دربار بیرونی خیالات کی اشاعت کے مرکز کا کام دیتے رہے ہیں۔ کیونکہ شاہی درباروں میں رسل ورسائل آزادی کے ساتھ جاری تھا بہ نسبت عوام الناس کے۔ اولاً شاہی دربار کے ارکان میں بیرونی خیالات داخل ہوتے تھے اور یہی اشخاص ان کو اختیار کر لیتے تھے اور ان سے قوم کے اور لوگوں میں اُن کا شیوع ہوتا تھا اور تہذیب کو ترقی ہوتی تھی۔ اس طرح سے فریڈرک اعظم کے دربار میں فرانسیسی علم و تہذیب کا داخلہ ہوا اور بھر ملک پرشیا میں شایع ہوا جو باعتبار تمدن اور تہذیب کے نسبتاً کم درجہ پر تھا۔

زمانۂ موجودہ میں شاہی دربار اور موروثی امرا پر بڑے بڑے دار السلطنت سبقت لے گئے جو ایک معنے سے سلف کی یادگاریں ہیں۔ مثلاً پارس شاہی دربار کا قائم مقام ہوا بیرونی خیالات کی یہاں مشابہت پیدا کی گئی اور ایک مرکز اشاعت ہوگیا اور اپنے وقار کے باعث تمام فرانس میں اپنا اثر پھیلا دیا۔ جو لوگ عقلی فضیلت

رکھتے ہیں اور اگلے زمانے میں یہ فضیلت عموماً دربارشاہی کا تمغا تھا اور اس عہد میں بڑی بڑی دارالسلطنتوں میں اُن کا مجمع ہوگیا ہے بیرونی خیالات کے داخل کرنے میں بڑا کام کرتے ہیں اور دربار شاہی یا دارالسلطنت کی عظمت و وقار بھی انھیں سے ہوتا ہے جس سے خیالات مذکور کی اشاعت ممکن ہوتی ہے۔

علاوہ داخل کرنے اور پھیلانے بیرونی خیالات کے موروثی امرازادے اور ارکان دولت بسبب اپنے اقتدار کے خواہ ارکان کی ذات والا میں کوئی جوہر ذاتی ہو یا نہو ایک اور فائدہ بھی قوم کو پہنچاتے ہیں یہ لوگ ایک عام معیار کے تقرر کے موجب ہوتے ہیں جس کو تمام قوم قبول کرکے اس کی تقلید کرتی ہے ہر طبقہ میں یہی معیار قائم ہوجاتا ہے اور اس کے سبب سے تمام قوم کے خیالات اور اعتقادات میں یکسانی پیدا ہوتی ہے اور یہ قومی قوت کی بڑی شرط ہے۔ شاید یہ امر محض اتفاقی نہیں ہے کہ ترقی کرنے والی قومیں وہی قومیں ہیں جن کے معاشرتی نظام میں موروثی امرازادے اور اُس کے طبقوں میں مرشد پرستی شامل ہے درحالیکہ ترقی نہ کرنے والی قوموں میں خواہ ان کا نظام کیسا ہی زبردست کیوں نہو ترقی مسدود ہوجاتی ہے یہ وہی قومیں ہوتی ہیں جن میں ملکی امرازادگی نہیں ہے اور اُن کے اجتماعی نظام ذاتوں کی سلسلہ بندی سے قائم ہوئے تھے۔ یہ ایسا نظام ہوتا ہے جو طبقہ واری تقلید سے محروم ہے۔ یہ عدم امکان طبقہ واری تقلید کا ذاتوں کی سخت پابندی کے ماتحت ہونے سے بلاشک ہندوستان کی برہمنی تہذیب کے جمہور کے خاص اسباب سے تھا۔ اور روس کا مراحل تہذیب میں پیچھے رہجانا بھی بہت کچھ اسی سے منسوب ہوسکتا ہے۔ کیونکہ وہاں شمالی فاتحوں نے وارگس کے فوجی اور دفتری حکومت کو قائم کیا جو نسبتاً مجمع کثیر کے مہذب بنانے میں ناکام رہا سلیو کے دہقانوں پر اُس کا اثر نہ ہوا کیونکہ ان میں متوسط طبقے کے نہ تھے جو طبقۂ امرا کی تقلید کرنے کے قابل ہوتے۔ چین کے تمدن کی جمہور کی حالت اور یوروپی خیالات کے دخل کے باب میں چین اور جاپان میں جو بڑا فرق ہے۔ (اگرچہ چینی اور جاپانی نسل کے اعتبار سے قرابت رکھتے ہیں) بہت کچھ اسی سبب سے منسوب ہوسکتا ہے کہ چین میں موروثی ملکی امرازادگی موجود نہ تھی۔ چونکہ جاپان میں ملکی امرازادوں نے زمانۂ حال میں

مغربی خیالات کی تقلید کی جن کا بہت اقتدار تھا اور جمہور قوم پر اپنے اقتدار سے اثر ڈال کے جاپانی تمدن کو بڑی سرعت کے ساتھ ترقی بخشی اور اب تک یہ ترقی جاری ہے اور اکثر اعتبارات سے جاپانی تمدن ترقی کر چکا ہے۔ درحالیکہ چین میں ملکی امرازادگی موجود نہیں کیونکہ منکو قوم کے امرا وحشی اور غاصب خیال کئے جاتے ہیں اور انکو ایسا اقتدار حاصل نہیں ہے کہ اگر وہ چاہیں بھی کہ وہی کام کریں جو جاپانی امرا نے کیا تو کر سکیں۔ اور طبقہ حکام جن میں عالم و فاضل داخل ہیں جو امتحان کے بعد ہر طبقہ کے لوگوں سے منتخب کر لئے گئے ہیں اُن کو طبقہ واری اقتدار موروثی حاصل نہیں ہے لہذا وہ جمہور قوم پر اپنا اثر ڈالنے سے قاصر ہیں اور وہ خیالات جو انھوں نے مغربی تمدن سے اخذ کئے ہیں قوم میں نہیں پھیلا سکتے۔

انگلستان میں اثر موروثی امرازادگی کا جمہور قوم کے خیالات اور اعتقادات میں یکسانی پیدا کرنے کے لئے بہت کچھ موثر تھا۔ ہر انگریز کسی نہ کسی امیر کا گرویدہ ہے اور اُس کی تقلید کرتا ہے اور اگرچہ اس قومی دہقانیت کی ہنسی اڑائی جاتی ہے اور اُس کی بری حیثیت ہے بھی خصوصًا اس لئے کہ اس کی وجہ سے ہو بہو مقامی اور طبقہ واری امتیازات بہت کچھ مٹ گئے مثلاً لب و لہجہ گفتگو اوضاع و اطوار لباس وغیرہ لیکن اسی کے باعث سے انگریزی قوم خیالات اور عقلیات کی یکسانی میں دنیا کی تمام قوموں سے بڑھی ہوی ہے۔ اور قوم کے لوگ عقل اور ارادے کے اعتبار سے ترقی کے راستے پر سب سے سبقت لے گئے ہیں۔

ضد تقلید کے باب میں بھی چند لفظ بطور ایک جداگانہ عنوان کے کہنا مناسب ہے۔ اجتماعات کے یکساں بنانے میں جیسا کہ تجارت سے ثابت ہوتا ہے یہ ضد بہت کچھ کام کرتی ہے۔ بعض چھوٹے چھوٹے جرگے اور جماعتیں سر پھرے وہمی اشخاص کی انہی کی بدولت قائم ہیں۔ قومی اجتماعات میں بھی اس کا عمل ہے خصوصًا شائد زیادہ قوت کے ساتھ انگریزی قوم میں۔ اکثر انگریز بوسہ لینے یا ایک دوسرے کو گلے لگانے یا اشارے بازی کرنے سے پرہیز کرتے ہیں کیونکہ یہ فرانسیسی کیا کرتے ہیں۔ بالوں کو نہ بہت بڑھنے دیں گے نہ خشخشی کاٹیں گے کیونکہ یہ جرمنوں کی وضع ہے۔ وہ جبری فوج یا عام ملکی قواعد آموزی کو اختیار نہ کریں گے کیونکہ تقریبًا تمام یورپی اقوام

میں یہ جاری ہے۔ چینیوں کی قوم سے ثابت ہوتا ہے کہ ضد تقلید قدامت دوست
قوت کی حیثیت سے کیا کام کرتی ہے ایسی قوم میں جہاں قدامت پسندی کا زور ہو
یہ ضد بیرونی خیالات کی تقلیدی مماثلت کو روکتی ہے یا اُس کی رفتار کو بہت سست
کردیتی ہے اور اسی حال میں یہ ضد اُس میں قدیم رسم ورواج کو اور بھی مستحکم کردیتی ہے
مثلاً کو بالوں کی لمبی چوٹی جس کے ذریعہ سے وہ بیک نظر پہچان لئے جاسکتے ہیں
یہ اُن کی (چینیونکی) خاص علامت ہے جو اور قوموں میں نہیں ہے۔

## کھیل

اس کی ضرورت نہیں ہے کہ کھیلوں کے معاشرتی فوائد پر بحث کیجائے۔
یہ صاف ظاہر ہے کہ اُس کے عامیانہ نظائر بھی مثل زور آزمائی کے مقابلہ اور ہر قسم
کے کھیل صرف ہمارے اشخاص کو ایک ہی سانچے میں ڈھالنے کے مصرف کے نہیں
ہیں بلکہ اُن کو اجتماعی حیات کے قابل بنانے کے لئے تاکہ تعامل اور اطاعت اور
قیادت کی قابلیت پیدا ہو۔ شخص کا مجموعی اغراض کے لئے کام میں لانا۔ بلکہ
انھیں کھیلوں میں سلطنت برطانیہ کی قسمت کا راز مضمر ہے تاکہ اُسکے دور و دراز کے
حصوں کے باشندوں میں دوستانہ رقابت کی سلسلۂ جنبانی کرکے معاشرت کو ترقی
دے اور ہر حصہ کے رہنے والے کو دوسرے حصوں کے باشندوں کا خیال اور
لحاظ پیدا ہو۔ جہاں کہیں کھیلوں کا رواج ہوا ہوگا وہاں ایسے ہی اجتماعی فوائد کسی نہ کسی
درجہ تک مترتب ہوے ہوں گے۔ زمانۂ متاخر کے اولمپک گیمس (اس خصوصیت
قدیم یونان سے مشابہت رکھتے ہیں) اور بہت سے بین الاقوامی مصنوعی زور آزمائیاں
قوموں کی باہمی ہمدردی کو ترقی دے رہی ہیں اور اتحاد کے رشتے بڑھا رہی ہیں اور ابھی
اس سمت میں بہت کچھ ہوکے رہے گا۔
کھیل کا شوق فنون کے پیدا وار کے اصل اصول سے سمجھا جاتا ہے اس اعتبار
سے فنون کے ذریعہ سے جو ترقی معاشرت میں ہوتی ہے اس میں اس کا بھی حصہ ہے۔ اور
فنون کے معاشرتی آثار کی عظمت ایسی بدیہی ہے کہ اُس کے بیان کی ضرورت نہیں ہے۔
مصنوعات فنون جو کسی قوم میں پیدا ہوتے ہیں وہ اشخاص کی توجہ کو بعض مخصوص حیثیات زندگی اور

فطرت کی جانب مصروف کرتے ہیں اور اُن سب کو اثر پذیری سکھاتے ہیں تاکہ وہی جذبات پیدا ہوسکیں جبکہ وہ مصنوعات روبرو ہوں۔ اس طریقہ سے باہمی مفاہمت اور ہمدردی زیادہ ہوتی ہے۔ ان سے ذہنی مجانست کو ترقی ہوتی ہے جو کہ اصلی شرط کسی قوم کے مجموعی ذہنی حیات کی ہے۔

اسی طریقہ سے بذریعۂ فن کے قوموں میں باہم دیگر مراعات کا سلوک اور ربط وارتباط کا اسلوب درست ہوتا ہے اور اس کی تہذیب ہوتی ہے۔ جب دو قوموں سے ہر قوم دوسری قوم کے مصنوعات کی قدر کرتی ہے تو ان میں مغائرت کی خلیج پر گویا ایک پل بندھجاتا ہے اور مستحکم بنیاد باہمی ہمدردی اور مراعات کی قائم ہوجاتی ہے۔ مثال کے طور پر غور کرو جاپانیوں کے ہنر نے اُن کو مہذب اور ترقی کرنیوالی قوموں کے حلقہ میں داخل کیا جہاں رسائی دشوار تھی۔ یا بار دیگر غور کرو یورپ کی قوموں میں اغراض کا اتحاد اسی سے پیدا ہوا کہ ایک قوم نے دوسری کی قدردانی کی مثلاً یونان قدیم کی سنگ تراشی متاخرین جرمن کی موسیقی گوتھک وضع کے تعمیرات فرانس اور انگلستان میں اطالیہ کی مصوری۔

## عادت

عام رجحانات جو بلند مرتبہ پر فائز ہیں اُن میں سے کل انسانوں میں ہر زمانے کے (ہماری کتاب کی فصل اول میں جس کا شمار فہرست میں سب کے بعد ہے) وہ یہ رجحان ہے کہ جملہ ذہنی طرق میں تکرار عمل سے سہولت پیدا ہوتی ہے یعنے رجحان تعقل اور افعال کے معتاد ہوجانے کا جس قدر انسان کا سن زیادہ ہوتا جاتا ہے یہ عادتیں شخص میں مستحکم ہوتی جاتی ہیں اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ سن کے زیادہ ہونے کے ساتھ ہی جن چیزوں سے موانست پیدا ہوچکی ہے اُن کو ترجیح دیتا ہے اور نئی بات سے ایک معتدل حد تک نفرت کرتا ہے۔

اوپر کہا گیا تھا کہ تقلید اجتماعات میں ایک قدامت پسند رجحان ہے کیونکہ اسی کے باعث سے ہر نسل فی الجملہ تغیر کے ساتھ سابق کی نسل کے مجموع رسم ورواج کو اختیار کرتی ہے۔ لیکن تقلید کی قدامت پسندی کا باعث یہ ہے کہ تقلید اس رجحان

کے ساتھ ساتھ کام کرتی ہے جس پر ہم اب بحث کر رہے ہیں۔ کیونکہ یہ رجحان دوسرے رجحان کو یعنی تقلید کو محدود کر دیتا ہے کہ ایک تنگ راستہ کے باہر نہ نکل سکے۔ (اجتماعی تغیرات پیدا کرنے کے رجحان کو جبکہ کسی طبقہ یا قوم میں دوسرے طبقہ یا قوم کے تعقل اور فعل کے طریقے داخل ہوں۔) پہلا رجحان یہ چاہتا ہے کہ ہر نسل گزشتہ نسل کی تقلید کرے نہ کہ جدید اوضاع اختیار کرے کیونکہ پیدائشی اور مقامی اور اپنے طبقہ کے تعقل اور جذبات اور افعال کے نمونے جو پہلے پہل بچے کے سامنے پیش ہوتے ہیں اور انھیں کے اثر سے ابتدائی عادتیں پیدا ہو جاتی ہیں اور ان کے ساتھ سخت تعصب پیدا ہو جاتا ہے۔ ایسا کہ جب بیرونی وضع کے نمونوں کا اثر شروع ہوتا ہے تو وہ اپنی قوم یا اپنے طبقہ یا اپنے وطن کے سانچے میں ڈھل گیا ہے۔ اس صورت میں اس میں کلیتًا بدل جانے کی صلاحیت بہت ہی کم باقی ہے۔ جو عادتیں اس کے طبقے یا قوم کے نمونے پر پڑ چکی ہیں اُن کے باعث سے وہ بیرونی نمونوں کی تاثیر سے روگردانی کرتا ہے البتہ ایک قلیل مقدار میں تغیر کو قبول کر سکتا ہے۔ مختصر یہ ہے کہ عادتوں کا پیدا ہو جانا ہر نسل کے اشخاص میں رسم و رواج کی پائداری اور ہمیشگی کی اصلی شرط ہے اور رسم و رواج ہر اجتماعی نظام کا اصل اصول ہے۔

اس کے متعلق ایک امر خاص التفات کے قابل ہے۔ وہ یہ ہے کہ ہر اجتماع میں حیات کے بعض شرائط کا غلبہ تہذیب کے نمونے بعض اطوار یا شیوے مُسن ارکان کے اثر ڈالنے کے لئے زیادہ مناسب ہیں بہ نسبت بعض اور اطوار کے جو اس تاثیر کے مناسب نہیں ہیں۔ مثلاً گلہ بانوں کے اوضاع زندگی خصوصًا وہ قومیں جو خانہ بدوش ہیں ان میں بزرگوں کا خوب زور چلتا ہے اور انھیں کی حکومت ہوتی ہے۔ اُن کا سالہا سال کا تجربہ اُن کو اس قابل بنا دیتا ہے کہ اُن کے احکام اور فیصلے گلّوں کی خیر و خوبی کے لئے بہت بیش قیمت ہوتے ہیں۔ اور ان کا جسمانی ضعف اُن کے مشوروں کی قدر و منزلت کو نہیں گھٹاتا۔ دوسری جانب جنگجو قبیلوں اور قوموں میں جسمانی طاقت اور جوانوں کا تہور قیادت کے لئے عمدہ صفات ہیں اس صورت میں بزرگوں کا اثر نسبتًا کم ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ

ہم دیکھتے ہیں کہ پہلی قسم کی جماعتیں انتہائی جمود اور قدامت پسندی میں مبتلا ہیں۔ اُن میں آبائی حکومت کا نظام پیدا ہوتا ہے اور بزرگوں کے اثر کی وجہ سے وہ مدت ہائے دراز تک اپنے قدیم حال پر باقی رہتی ہیں۔ گلہ بانوں کے قبائل صحرانشین خانہ بدوش اب تک موجود ہیں ان میں اجتماعی نظام قائم ہے جو ابتدائے عہد تاریخی سے اب تک اسی پہلی حالت اور وضع پر قائم ہے اور ظن غالب ہے کہ اس عہد سے بھی زیادہ قدامت رکھتے ہوں۔ دوسرے جانب دیکھو جنگجو اقوام انقلاب کی زیادہ تر صلاحیت رکھتے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہ لوگ بہت ترقی کرنے والی قوم سے ہیں اور ان کی ترقی کچھ تو فوجی طبقاتی انتخاب پر اور کچھ جنگ کی اخلاقی تاثیر پر موقوف تھی اور کچھ اس لئے بھی کہ ان میں قدامت پسندی کی خصلت کم تھی اور اس کا سبب یہی تھا کہ اُن پر قدامت پسند بزرگوں کا اثر کمتر تھا۔

رجحان عادت کے پیدا ہونے کا جو ذہن کے ہر فعل میں جاری وساری ہے ایک اور طریق سے بچ کی زندگی پر بہت موثر ہے بلکہ اس سے بڑھا ہوا اثر جماعتوں کی مجموعی حیات پر رکھتا ہے۔ میری مراد اُس رجحان سے ہے جو واسطہ کو اصل غرض بنا دیتا ہے۔ یہ کہنا کچھ مبالغہ نہیں ہے کہ اکثر اشخاص میں جو اپنے داعیوں پر غور کرنے اور اُن کے تحلیل کرنے کے عادی نہیں ہیں اصلی غرض افعال کی بہت ہی کم صراحت کے ساتھ عالم شعور میں آتی ہے۔ اُن کے افعال کا تعین کچھ تو لاشعوری جبلی اقتضا سے ہوتا ہے اور کچھ بسیط رضامندی اور تقلید سے ایسے افعال کے بجا لانے میں جن کو وہ کرتے رہتے ہیں۔ خصوصاً عورتوں کی ایک کثیر تعداد اس کی عادی ہے۔ اکثر عورتیں اپنی نصف قوت کو گھر کی صفائی اور چیزوں کے جھاڑ پونچھ کے سلیقے سے جانے اور مکان کو آراستہ رکھنے میں صرف کر دیتی اور کبھی اُن کو اس کا خیال بھی نہیں آتا کہ اس سے آرام و آسائش مقصود ہے جس کا نتیجہ خوشی و خرمی ہے۔ وہ مقصود اصلی کو فراموش کر کے واسطے ہی کو عین مقصود سمجھ لیتی ہیں بلکہ اصل مقصود کو واسطے پر قربان کر دیتی ہیں۔ روپیہ کا جمع کرنا پہلے تو اُن فوائد کے خیال سے ہوتا ہے جو کہ روپیہ سے میسر آتے ہیں اور پھر روپیہ کی فراہمی عین مقصود قرار پا جاتی ہے۔ ہم میں سے اکثر کے لئے قوتوں کی تکمیل خواہ جسمانی ہوں خواہ ذہنی علم حاصل کرنا عمدہ

علمی عبارت تحریر کرنا یا کوئی اور فضیلت ممکن ہے کہ مقصود بالذات ہو جائے جس پر اصلی غرض کو کثیر مقدار میں قربان کر دیتے ہیں بلکہ اکثر اہل اخلاق اس قسم کے واسطوں کو اصل مقصود بنا لینے کی تعریف کرتے ہیں۔

جماعتوں کے مجموعی خیال اور فعل میں یہ رجحان زیادہ قوی دکھائی دیتا ہے بہ نسبت شخصی سیرت کے۔ اور اسی سبب سے۔ جبکہ ایک انسان ممکن ہے کسی فعل کے فوائد کا سوال کرے جس کو اُس کے چند ساتھی کرتے ہوں لیکن جو فعل اُس کی پوری جماعت دیانت سے بجا لاتی ہے اُس کے بارے میں سوال کبھی نہیں کرتا۔ امر واقعی یہ ہے کہ جس کام کو اُس کے سب ساتھی کرتے ہیں وہ تنقید کی حد سے خارج ہو جاتا ہے اور اُس کو وہ مقصود بالذات سمجھ لیتا ہے۔ یہ امر رسم و رواج کی اصلی بنیادوں سے ہے۔ انجام اور اغراض اکثر رسم و رواج کی قدامت کے کُہرے میں غائب ہو گئے ہیں بعض صورتوں میں تو شائد اصلی مقصود کو کوئی سمجھا ہی نہیں ہے رسم مذکور ممکن ہے کہ بطور مصالحت یا امتزاج مختلف رسوم کے پیدا ہوا ہو گا یا کسی خالص جبلی فعل کے ردعمل سے یا کسی بیرونی نمونہ کی بدلی ہوئی صورت اُس کا کوئی سبب ہو لیکن جب کسی امر کا رسم و رواج قائم ہو گیا وہ خود مقصود بالذات سمجھا جاتا ہے اور لوگ اس کے بجا لانے کی سخت کوشش کرتے ہیں اور تکلیف برداشت کرتے ہیں اُس عہد کے مدتوں کے بعد بھی جب کہ وہ کسی غرض کے لئے مفید تھا۔ لہذا لایعنی تکلفات اور رسوم ہر قدیم نظام معاشرت کو گھیرے ہوئے ہیں۔

یہ رجحان اس طرح ایک قدامت دوست قوت کی حیثیت سے شرکت کرنے کے علاوہ اکثر غلط معاشرتی کوششوں اور نظاموں کی جانب راہبری کرتا ہے یا معاشرتی حقیقتوں پر غیر واجبی اصرار کرتا ہے۔ مثلاً ایسی چیزیں جیسے آزادی اور مساوات ایک روسیو کے نزدیک انسانی خوشحالی کے وسیلے ہیں وہ آزادی اور مساوات پر موعظہ کرتا ہے اُس کے خیالات کو ایک جم غفیر قبول کر کے انھیں کو علت غائی اور مقصود بالذات سمجھ لیتے ہیں اور تمام معاشرتی خوبیاں ایک مدت معین تک ان پر قربان کی جاتی ہیں۔ اسی طرح آزاد تجارت پر کوبڈن نے وعظ کہا کہ وہ ایک غرض خاص کا وسیلہ ہے اس خیال کی خوب قبولیت ہوئی اور اکثر اشخاص کے لئے یہ مقصود بالذات قرار پا گیا۔

اسی طرح سے آزادی اور مساوات کو مقصود بالذات ٹھرا کے اہل امریکہ نے حبشیوں کے لاحل مسئلہ کو اوڑھ لیا حالانکہ آزادی اور مساوات وسیلے ہیں مقصود بالذات نہیں ہیں۔ برطانی قوم اسی رجحان کی بدولت جنوبی افریقہ میں اسی مشکل کے پیدا کرنے کے خطرے میں ہے۔

ہمارا مختصر تبصرہ ذہن انسانی کے ابتدائی رجحانات کے معاشرتی اعمال کا ختم ہو چکا۔ ناظرین کو یقین دلانے کے لئے کہ اجتماعات کی حیات صرف ایک مجموعہ افراد کی فعلیتوں کا ہے جس کی تحریک عقلی اغراض ذاتی سے یا عقلی خواہش سے خوشی حاصل کرنے اور تکلیف سے بچنے کے لئے نہیں ہوی ہے اور ناظرین پر ثابت کرنے کے لئے کہ سرچشمے تمام پیچیدہ فعلیتوں کے جن پر جماعتوں کی حیات مبنی ہے۔ جبلتوں میں اور دوسرے ابتدائی رجحانات میں جو تمام انسانوں میں مشترک ہیں اور نسل کے آبائے قدیم ہیں ان کی جڑیں استحکام کے ساتھ قائم تھیں تلاش کرنا چاہئے۔ شاید ان مقاصد کا کافی بیان ہو چکا ہے۔

---

# تکملہ کا باب اوّل

## نظریات فعل

میرا خاص مقصد اس کتاب کے لکھنے سے یہ تھا کہ معاشرتی علوم کی نفسیاتی بنیاد کو ترقی ہو اور انسانی کردار کے اصول پر گہری نظر ہو جائے۔ اس ساڑھے تین سال کی مدت میں جب سے پہلا اڈیشن شائع ہوا میں نے بعد کی تصنیفات میں کہیں کہیں ایسے بیانات ملاحظہ کئے جن میں بظاہر اس تصنیف کا اثر پایا جاتا ہے۔ لیکن کسی مصنف کی نظر جنھوں نے اس کتاب کی تنقید کی یا کسی اور طرح اس کا حوالہ دیا ظاہراً اس تہ تک نہیں پہنچی کہ اس کتاب میں ایک نظریہ فعل پیش کیا گیا ہے جو ہر قسم کے حیوانی اور انسانی کوشش پر صادق آتا ہے حیوان صغیر (انیمل کیولی) کے تلاش غذا یا شکار سے لے کے اعلیٰ درجہ کے انسانی فعل ارادی تک۔ لہذا میں یہ تکملہ موجودہ اڈیشن کے ساتھ شامل کرتا ہوں۔ اس کے تین مقصد ہیں اولاً میں اس کی مزید تشریح کرکے اس کی طرف توجہ دلانا چاہتا ہوں ثانیاً میں اس نظریہ کو صاف صاف مناظرہ کے صلائے عام کی حیثیت سے پیش کرنا چاہتا ہوں روئے سخن اپنے ہم منصب ماہرین نفسیات کی طرف بھی ہے اور خصوصاً فلسفۂ اخلاق کے مصنفوں کی جانب بھی جن کے ہاتھوں میں علمائے نفسیات نے اثباتی نظریۂ کردار کو بہت کچھ تفویض کر دیا ہے۔ ثالثاً میں چاہتا ہوں کہ نوجوان طلبہ نفسیات اور اخلاق وہ نظریہ جس پر اس کتاب میں بحث ہوئی اس کا تعلق اور نظریات کردار کے ساتھ جو فی زمانا بہت شائع ہیں سمجھیں۔ ان مقاصد ثلثہ کی بحث میں بعض اصطلاحی اور مناظرانہ احتجاج شامل ہے جو عام پڑھنے والوں کے لئے ہرگز مناسب نہیں ہے اسی لئے میں نے اس کو ضمیمہ کی صورت میں پیش کرنے کو ترجیح دی اور اس کو اصل متن کتاب میں داخل نہیں کیا۔

اولاً میں بلا تعرض استدلال تصریح کے ساتھ اس نظریہ کو جو اس تمام کتاب میں

مندرج ہے بیان کروں گا اور اس کے بعد اس کو ثابت کروں گا یہ دکھا کے کہ اور نظریات کردار جو فی زمانا مسلمۂ جمہور رہیں وہ ناکافی ہیں۔

انسانی کردار جو اپنے مختلف جزوں میں ایسا موضوع بحث ہے جس سے جملہ معاشرتی علوم کو تعلق ہے ایک نوع ہے ایک وسیع جنس کی یعنے چلن (سیرت اطوار یا رویہ) ذی شعور اور ذی عقل موجودات کا یہ سب سے اعلیٰ صنف طور کی ہے۔ اگر ہم سیرت کو سمجھنا چاہیں تو ہمکو چاہیے کہ اولاً کافی مفہوم طور کا حاصل کریں عموماً اور پھر اس کو معلوم کریں کہ کس طریق سے سیرت جو سب سے اعلیٰ صنف ہے طور کے ادنی اصناف سے ممیز ہوتی ہے

کبھی کبھی ہم معطل اور بیجان چیزوں کے طور کے بارے میں بھی کلام کرتے ہیں مثلاً آلات یا سلاح بلکہ آب وہوا کے لئے بھی۔ لیکن ان صورتوں میں ہمکو عموماً کم وبیش تصریح کیساتھ یہ شعور ہے کہ ہم مذاقیہ یا مجازاً ایسا کہہ رہے ہیں۔ گویا ہم مذاق سے اس چیز کو جاندار مانکے کہتے ہیں اور وجہ اس مذاق کی یہ ہے کہ یہ چیزیں ہمارے ارادہ کی مزاحمت کرتی ہیں اور گویا ہمارے مقصد کے ناکام رکھنے یا روک دینے کی کوشش کرتی ہے۔ یہ عموماً معلوم ہے کہ لفظ رویہ یا طور کے مفہوم میں ضمناً بعض خصوصیتیں داخل جو صرف ذی روح چیزوں کی حرکات میں پائی جاتی ہیں۔ وہ خصوصیتیں حیات کے آثار ہیں جہاں کہیں ہم انکو پاتے ہیں ہم زندگی پر استدلال کرتے ہیں۔ ہم طور کا مفہوم حرکات ذی روح اشیا کے حرکات کو دیکھ کے پیدا کرتے ہیں۔ اور اس مفہوم کی وضاحت کے لئے ہمکو ضرور دریافت کرنا چاہیے، کہ کن آثار سے طور کی تمیز ہوتی ہے۔ بالجملہ محض طبیعی یا میکانی حرکات سے اگر ہم تخئیل کے ذریعہ سے ایک میزان طور کے اصناف کی بنائیں سب سے سادہ طور سے لیکے سب سے زیادہ پیچیدہ تک تو ہمکو معلوم ہو کہ پیچیدگیوں کی جملہ ہمواریوں پر طور میں چار خاص نشانیاں ملتی ہیں۔

(۱) مخلوق صرف کسی سمت خاص حرکت نہیں کرتا مثل معطل مادہ کے جسپر کسی خارجی قوت کا عمل ہو اس کے حرکات اس عبارت سے ادا نہیں ہو سکتے جس سے ہم میکانی حرکات کو بیان کیا کرتے ہیں ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ مخلوق کسی مقصد خاص کے حاصل کرنے کی سعی کرتا ہے کیونکہ حرکتیں کسی تصادم کے سامنے پڑنے سے رُک نہیں جاتیں یا ان قوتوں کے اثر سے جو راہ سے منحرف کرنا چاہتی ہوں۔ ایسی روک اور ایسا مقابلہ کوشش کو تیز تر اور قوی تر کردیتا ہے اور یہ کوشش اسی وقت ختم ہوتی ہے جبکہ طبیعی انجام حاصل ہو جائے۔ اور

یہ انجام احول کے اشیاء کے ساتھ حیوان کے تعلق کا کوئی تغیر ہوتا ہے ایسا تغیر جو اوس کی ذاتی یا نوعی بقا کے لئے مفید ہو۔

(۲) کوشش مخلوق کی محض کسی سمت خاص میں استمراری رفع (ڈھکیلنے) کی صورت نہیں رکھتی جب کسی مانع پر غلبہ حاصل ہوجاتا ہے تو کوشش از سرنو جاری ہوتی ہے اور قسمیں اور سمتیں حرکتوں کی بدلتی رہتی ہیں جب تک کہ مانع پر غلبہ نہ ہو۔ طور یا رویہ ایک علے الاتصال آزمائش یا کوشش ہے ایک انجام کی جانب مع اس کے کہ اگر ضرورت ہو تو جو وسیلے حصول مقصد کے لئے کام میں لائے جاتے ہیں ان میں اختلاف ہوتا رہے۔

(۳) طور میں کل نظام آلی شامل ہوتا ہے۔ ہر فعل جس کو ہم ایک مثال طور کی سمجھتے ہیں وہ محض ایک جزوی ردعمل نہیں ہوتا مثل کسی عضو کی انعکاسی حرکت کے جو کہ میکانی یا نیم میکانی طرز کی معلوم ہوتی ہے۔ بلکہ طور کی ہر مثال میں تمام نظام آلی کی ازجی ایک نقطہ پر آجاتی ہے یعنے حصول مقصد کے کام پر۔ تمام اجزاء بدن اور کل اعضا اس عضو کے تابع اور معین ہوجاتے ہیں جو ابتداءً اس مقصد کے لئے کام میں لایا گیا ہو۔

(۴) چوتھا نشان طور یا رویہ کا ویسا ہی عام ہے جیسے گذشتہ تین نشان اگرچہ اس کا مشاہدہ چنداں سہل نہیں ہے۔ یہ اس سے مراد ہے کہ کسی موقعہ کے کرر پیدا ہونے سے جس نے رویہ کو ابھارا تھا مخلوق اوسی طرز سے پھر ویسا ہی طور اختیار کرے لیکن فعلیت کی بعینہ وہی صورت نہیں ہوتی جیسی پیشتر تھی (جیسے میکانی طریق عمل میں ہوا کرتا ہے البتہ یہ اور بات ہے کہ کل میں کوئی فتور آگیا ہو) بطور قاعدہ کلیہ کے فی الجملہ شہادت تاثر کی زیادتی کی پائی جاتی ہے نیز درستی ان واسطوں کی کی جاتی ہے جو مقصد کے حاصل کرنے کے لئے اختیار کئے گئے تھے۔ اکتساب مقصود کے طریق عمل میں اختصار کیا جاتا ہے یا کسی اور طریقہ سے بڑھی ہوئی تاثیر کا ظہور ہوتا ہے تاکہ شخصی یا نوعی حیات کی خدمت عمل میں آئے

جب ہم مادی کائنات کا غور سے اندازہ کرتے ہیں کائیات میں جہاں تک ہمارے ادراک کی رسائی ہے تو یہ کائنات بغیر قیاسات اور نظریات کے تعلق کے ذہن اور مادے کے فوری مشاہدہ کے وسیلے سے بڑے دو حصوں میں منقسم معلوم ہوتے ہیں (۱) ایک قسم میں ایسی چیزیں ہیں جن میں محض طبیعی تغیرات واقع ہوتے جن کی توضیح

میکانی اصول سے ہوسکتی ہے۔ (۲) وہ قسم جس میں ایسی چیزیں ہیں جس کے تغیرات میں علامتیں رویہ کی پائی جاتی ہیں اور بداہتہً ان کی توضیح میکانی اصول سے ممکن نہیں ہے بلکہ انکا رخ کسی مقصد کی سمت میں ہوتا ہے خواہ کیسے ہی اجمالی طریقہ سے ہو۔ یعنے یہ چیزیں غائی اور مقصدی ہیں اور اسی قسم میں مملکت حیات کی شامل ہے۔

یہ چاروں خاصیتیں جیساکہ ہم نے ملاحظہ کیا رویہ کی علامتیں ہیں اور یہ سب خالصًا واقعی (خارجی) اور معروضی ہیں ایسی ظاہری نشانیاں جو مشاہدہ میں آسکتی ہیں۔ لیکن یہ کہنا کہ رویہ مقصدی ہے اس کے ضمنی معنے یہ ہیں کہ ان میں کوئی باطنی پہلو یا حیثیت بھی ہے۔ جو کہ مماثل اور ہم رتبہ ہے ہماری مقصدی فعلیتوں کا جنکا بلا واسطہ تجربہ ہمکو بذات خود ہے۔ ہم اس کے عادی ہیں کہ اپنے قطعی ارادی افعال کو اس کی ایک صنف تسلیم کریں ارادی افعال میں ہم غور و تامل سے کسی چیز کو متعدد اشیا سے چن لیتے ہیں اور سمجھ بوجھ کے کوشش کرتے ہیں تاکہ واقعات کی ایسی صورت پیدا کریں جس کو ہم صاف صاف پہلے ہی سے دیکھ رہے ہیں اور وہ ہمارا مطلوب ہے۔ اور اکثر مصنفین اس کے عادی ہیں کہ ایسی ارادی کوشش کو ایک صنف مقصدی فعلیت کی تسلیم کریں۔ اور اس مقولہ میں ایسے افعال کے داخل کرنے سے انکار کرتے ہیں جو اہتمام اور مطلوب خاص کی پیش بینی سے نہیں پیدا ہوئے اور نہ انجام کے تصور سے اُن کی تکوین ہوئی۔ جبکہ مقصدی فعلیت کا یہ جامع اور مانع مفہوم لیا جائے جو کہ مقابل میکانی طرز عمل کے ہے۔ کہ یہ ایک مختلف صنف ہے تو یہ مشکل باقی رہجاتی ہے کہ ادنیٰ قسم کے رویوں کے مقامات اور باہمی ارتباطات کا تعین کیا جائے۔

ایک صورت اس مشکل کے حل کرنے کی جس کو ڈی کارٹیس (حکیم) نے اختیار کیا تھا یہ ہے کہ ادنیٰ صورتوں کو رویہ کی مقولہ میکانی سے لے لیا جائے۔ لیکن دو وجھوں سے یہ بالکل ہی ناکافی ہے (۱) ہم ملاحظہ کر چکے ہیں کہ رویہ جہاں کہیں ہو اس کے ظاہری نشان انسانی کردار کے ساتھ اشتراک رکھتے ہیں اور اس طرح وہ میکانی طریق عمل سے بہت دور ہو جاتے ہیں (۲) اس طریق بحث سے ایک اور مشکل پیدا ہوتی ہے جو پہلی مشکل سے بھی زیادہ ہے کہ اور سب حیوانات اور انسان میں ایک طفرہ پڑجاتا ہے جو اتحاد خلقت کے بالکل منافی ہے اور اس سے درمیان اعلیٰ درجہ اور ادنیٰ درجۂ حیات کے ارتقائی اتصال باقی نہیں رہتا۔

اس مشکل کے پیدا ہونے سے طبعاً یہ نتیجہ نکلا کہ زبردستی مقصدی صنف افعال کو متولہ میکانی میں داخل کر دیا یعنے ہر انسان کو جب وہ کسی مقصد سے کام کرتا ہے یہ دھوکہ رہتا ہے کہ وہ سمجھ بوجھ کے کسی مطلوب کے حاصل کرنے کے لئے مشغول ہے۔ یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ یہ جو ہم یقین کرتے ہیں کہ ہم فاعل حقیقی ہیں اور کم و بیش تاثیر کے ساتھ سلسلہ واقعات کا تعین کرتے ہیں اور ان کو اپنے کام کے مناسب بنا لیتے ہیں یہ محض دھوکہ ہے۔ اس کے عقلی ثبوت کے لئے کہ یہ رائے قابل قبول نہیں ہے نہایت طولانی اور دقیق احتجاج درکار ہے جس کو ہم اس مقام میں اختصار[1] کے ساتھ بھی نہیں بیان کر سکتے۔ پس یہ کہنا کافی ہے کہ اس رائے کو قبول کرنے سے تمام فلسفہ اخلاق درہم و برہم ہو جاتا ہے اخلاقی اصول اور اخلاقی بحث و مباحثہ بالکل فضول اور لایعنی ہو جاتا ہے اور اُن کی معقولیت اور قدر و قیمت باقی نہیں رہتی۔ کیونکہ ہمارا یہ شعور کہ ہم مقاصد کے حصول کی کوشش کر رہے ہیں، تاکہ مثالیات قوت کے فعل فعل میں آئیں ایک معیار خاص زندگی بسر کرنے کے لئے مقرر کریں اگر یہ سب دھوکا ہے تو پھر اس کی تلاش کہ ہمکو کیا کرنا چاہئے اور کیا ہونا چاہیے اور معیاروں کا مقرر کرنا اور ضابطے بنانا اور مثالیات پیدا کرنا یہ سب بالکل لغو ہے ایسی کوششیں غایت مافی الباب اس کام آتی ہیں کہ ہم کو ایسے مثالیات کے مقابلے میں اپنی اہمیت پر زیادہ تر متنبہ کر دیں۔

ہم کو اس مشکل سے بچنے اور اس دشوار گزار راستے سے گذرنے کے لئے چاہئے کہ یہ معرفت حاصل کریں کہ مقبولہ عام مفہوم مقصدی فعلیت کا بہت تنگ ہے اور اس کے کشادہ اور فراخ بنانے کے لئے چاہئے کہ ادنیٰ صورتیں رویہ کی اور اعلیٰ صورتیں بھی اس میں داخل کریں جو انسانی کردار کو شامل ہیں۔

اس توسیع کے باب میں صرف یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے اور وہ یہ بحث ہے کہ لفظ "مقصد" کا اصلی مفہوم یہ ہے کہ عامل کو اس انتہا کا علم ہے جس کو وہ تلاش کرتا ہے اور جس انجام کے وہ تعاقب میں ہے یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اس حد تک درست ہے کہ جس

[1] اس حجت کے بیان کے لئے میں نے ایک علیٰحدہ کتاب لکھی ہے (بدن اور ذہن تاریخ اور وقائع حیوانیت مطبوعہ لندن ۱۹۱۱ء) جو طالب علم اس مشکل اور پیچیدہ مسئلہ کے باب میں کوئی رائے قائم کرنا چاہتے ہوں ان کو چاہئے کہ اس کتاب کا مطالعہ کریں)۔

حد تک عامل کو عقلاً یہ سمجھیں کہ اُس کو صاف صاف اُنتہا کا شعور رہے جس انتہا کا وہ طلبگار رہے ہم کسی چیز کے سمجھنے کا دعویٰ اس اعتبار سے اور اس درجے تک کر سکتے ہیں کہ انجام سے سلسلہ فعلیت کا تعین کس طرح ہوتا ہے مختصر یہ کہ فعل کا مقصدی طریق سے کیونکر تعین ہوتا ہے۔ اور یہ کہا جاسکتا ہے اور سچ ہے کہ حیوانات غیر ناطق کے باب میں اس امر کے یقین کرنے کا ہمارے پاس کوئی ثبوت نہیں ہے کہ وہ انجام کو تصور کرنے کے قابل ہیں یا کسی طریق سے اُن کو اپنے فعل کی علت غائی کا شعور رہے۔ لہذا کہہ سکتے ہیں کہ ادنیٰ صورتوں کو رویہ کے مقصدی کہنا درست نہیں ہے یا یہ دعوی کرنا کہ ہمارا فوری تجربہ مقصدی فعلیت کا کس طریق سے ہمکو اُن کے سمجھنے کے قابل کرتا ہے۔

اس اعتراض کو اس نظر سے دفع کر سکتے ہیں۔ ذہنی طریق عمل ہمیشہ ایک طریق عمل کوشش یا طلب کا ہوتا ہے جس کی ابتدا اور راہبری جاننے کے فعل سے ہوتی ہے یا تصور کا جاننا اور یہ جاننا یا شعور ہمیشہ کسی چیز سے آگاہ ہونا ہوتا ہے یا کسی معاملہ کی حالت سے واقف ہونا جو کہ مفروض ہو یا حاضر ہو مع ایک تغیر کی پیش بینی کے۔ یعنے ذہنی حیات ایک تعاقب موضوع کی مختلف حالتوں کا نہیں ہے جس کو شعور کی حالتیں یا مثالیات کہیں یا اور جو چاہیں کہیں بلکہ ہمیشہ یہ شامل ہے کسی معروض کے باب میں موضوع کی فعلیت پر۔ جس کا فہم حاصل ہے ایسی فعلیت پر جو ہمیشہ اوس نسبت کو تبدیل یا ترمیم کرتی رہتی جو کہ موضوع کو معروض سے ہے۔ پس یہ تغیر جس کو پیدا کرنا ہوتا ہے جو کہ غایت یا انجام فعل کا ہے جس کی پیش بینی ذہنی حیات کی مختلف ہمواریوں پر مختلف مدارج سے وضاحت اور کفایت کے ہوتی ہے۔ اکثر ہمارے ذاتی ارادی افعال کی غایت پہلے سے سمجھی ہوئی ہوتی ہے صرف ایک عام طریقہ سے۔ ایک ذراسی مثال سے معلوم ہو سکتا ہے کہ مثلاً تم کھانستے ہو اپنا گلا صاف کرنے کے لئے یا ذراسی خلش اپنے گلے میں محسوس کرکے تم ہاتھ بڑھاکے ایک گلاس پانی کا اوٹھالیتے ہو اور اوس کو پی لیتے ہو تاکہ وہ خلش دور ہو جائے۔ ہوسکتا ہے کہ تمھارا خیال انجام کے بارے میں بالکل اجمالی اور دھندلا سا خاکہ ہو! اور نہایت غور و تامل کے بعد کام کئے جاتے ہیں ہمارے مقصد سے معمور افعال ہمارے پیش بینی کے تصورات یا استحضارات اوس غایت کے جس کو حاصل کرنا ہے اصلی اور واقعی تفاصیل اور تکمیل سے بہت ناقص رہتے ہیں۔ پس پیش بینی فعل کے انجام کی کم و بیش ناکامل ہوتی ہے اور کافی ہونے کے

درجے ہوتے ہیں لہذا ہمکو یہ نہ تسلیم کر لینا چاہئے کہ صاف اور کامل پیش بینی یا تصور انجام کا اصلی شرط مقصدی فعل کی ہے۔ اور مقصدی صنف کی موافقت کے لئے ہمارے پاس کوئی وثیقہ کسی مثال کے مقرر کرنے کے لئے نہیں ہے جس میں پیش بینی تقریباً کامل ہو۔ اور اُن سب مثالوں کو علیحدہ رکھ دینے کے لئے جن میں پیش بینی کی تکمیل اور تعیین نہ ہو کہ وہ مختلف ماہیت رکھتے ہیں۔

اس کا لحاظ بھی اہمیت رکھتا ہے کہ استحضار یا تصور انجام کا مقصدی فعلیت کی حقیقی علت یا اس کے تعین کی شرط نہیں ہے۔ صرف عقلی طریقہ انجام یا سلسلۂ افعال کے استحضار یا تصور کا بذات خود فعل کے ظہور کے لئے کافی نہیں ہے۔ ہم اکثر ممکن افعال یا کاموں کے انجاموں کی تخیئل کر سکتے ہیں بغیر اس کے کہ ہم اُن کو عمل میں لائیں یا اُن کے پیروی کا میلان ہو۔ واقعی اکثر تو ایسا ہوتا ہے کہ جس قدر صاف صاف ہم کسی فعل کے انجام اور اس کے سلسلہ کی دل میں تصویر کھینچتے ہیں اسیقدر اس فعل سے ہم کو نفرت زیادہ ہو جاتی ہے۔ حق یہ ہے کہ پیش بینی کی راہ سے جو استحضار فعل کے انجام کا ہوتا ہے وہ اس کام آتا ہے کہ اجراے کام پر تفصیلی نظر پڑے۔ اصلی شرط فعل کی طلبی رجحان یا میلان کام کرنے کا جو مضمر ہے اس کو ظہور حاصل ہو۔ جہاں کہیں پیش بینی انجام کے استحضار کی مجمل ناکامل اور عام ہوگی وہاں فعل بھی عمومی اور مجمل ہوگا اور تفصیل اس کے طریق عمل کی ناقص ہوگی۔ اور جہاں تفصیل کی پیش بینی کامل اور تمام ہوگی وہاں فعل بھی نوعی حیثیت رکھتا ہوگا اور انجام کے حصول کے لئے بہت درست ہوگا۔

ہم اپنے ذاتی تجربہ سے ایسے افعال سے آگاہ ہیں جن میں انجام کی پیش بینی مختلف نوعیتیں رکھتی ہے نہایت جلی اور تفصیل وار کمال سے لیکے مختلف درجے عدم کمال کے ایسے کام تک جو بالکل مجمل اور اوس کی ایک پرچھائیں سی ذہن میں ہوگی محض ایک تغیر کی پیش بینی اور تغیر کی بھی کوئی صورت مشخص نہیں ہوتی۔ پس ہم حیوانات غیر ناطق کے افعال کی داخلی یا ذہنی سمت کا مفہوم فی الجملہ سمجھ سکتے ہیں جتنے کہ ان جانوروں کے افعال کا بھی جنکا نظام آلیت بالکل ادنی درجے کا ہے۔ چند افعال جانوروں کے جنکا تعین یا درستی ہر لحظہ حسی ارتسامات کی راہبری سے ہوتی رہتی جیسا اثر ان کے آلات حسیہ پر ہوتا ہے ایسکے موافق افعال سرزد ہوتے ہیں (خصوصاً بعض جبلی افعال کی عجیب وغریب

مثالیں ) ہم دیکھتے کہ جتنا ہم میزان حیات کے نزولی درجوں کی سیر کرتے ہیں اسیقدر کاموں کی راہبری تفاصیل میں ناقص پائی جاتی ہے بلاقصد واقع ہونے کی صورت درجہ بدرجہ بڑھتی جاتی ہے اگر کوئی قصد ہے بھی تو بہت ہی مجمل ہے ۔ راہبری بھی اجمالی ہوتی ہے یہ صورت ظہور افعال کی مطابقت رکھتی ہے ناکامل پیش بینی سے استحضار کی اور یہ ناقص استحضار ہی گویا اُن کی راہبری کرتا ہے ۔ عقلی انتہا اس سلسلے کی وہ درجہ شعور کا ہے جس کو ڈاکٹر اسٹوٹ نے فائز العقلی ( عدم الامتیاز حسیت کہا ہے اور بہت خوب کہا ہے ۔ یہ ایسا حس یا شعور ہے جس میں شے کی حقیقت کی طرف کوئی اشارہ نہیں ہوتا ۔ اس سے ایسے حرکات کا ظہور ہوتا ہے جس کی کوئی سمت نہیں ہوتی ۔ یہ انتہائی حد خود ہمارے تجربہ میں آتی ہے جب ہم اضطراری حرکات کرتے ہیں تشنج کی حالت میں یا اپنے آپ کو دے مارنا تڑپنا لوٹنا ۔ اس صورت میں اندر کسی نامعلوم مقام پر درد کا ہونا ان حرکات کو پیدا کرتا ہے ۔ لیکن ہم کو اس انتہائی صورت کی علت کا تجربہ نہیں ہوتا ۔ اور یہ امر دریافت طلب ہے کہ کیا ہم اس بسیط حالت کو حیوانی مدیہ میں تجویز کر سکتے ہیں ۔ غالباً یہ معلوم ہوتا ہے کہ ادنیٰ ترین جانوروں کے افعال میں بھی ایک اجمالی آگاہی آیندہ کی کسی شے کے بارے میں پائی جاتی ہے اور اجمالی پیش بینی کسی تغیر کی اس شے میں ۔

پس علم ( جاننا ) ہمیشہ کام ( کرنے ) کے لئے ہوتا ہے ۔ جاننے کا کام یہ ہے کہ فعل کی ابتدا کرے اور تفصیل وار اس کی راہبری کیجائے ۔ لیکن فعلیت کا ضمنی مفہوم آمادگی ہے تا کہ فعل کا صدور ہو یہ ایک معطل رجحان کام کرنے کا ایک میلان طلب کا ہوتا ہے ۔ ہر ایسا رجحان یا طلبی میلان یا تو بالکل عام ہوتا ہے یا زیادہ خصوصیت یا خاص نوعیت رکھتا ہے ۔ اور یہ طلبی رجحان جب اُبھار دیا جاتا ہے یا کام میں لگا دیا جاتا ہے بذات خود قائم رہتا ہے جب تک اس کا خاص یا نوعی انجام حاصل ہو اور اپنے ساتھ ہی جسمانی اور ذہنی فعلیت کو بھی برقرار رکھتا ہے جو اس انجام کے حصول کے لئے مطلوب ہے پس جب کوئی مخلوق کسی غایت کی سمت میں کوشش کرتا ہے یا کسی منزل مقصود تک پہونچنا چاہتا ہے تو یہ اس سبب سے ہوتا ہے کہ ایک اخیری ہیئت اپنی سرشت کی جس کو ہم میلان یا معطل ( بالقوہ ) رجحان کہہ سکتے ہیں انجام کے حصول کے لئے اس کے پاس موجود ہے اور اُس کے تصرف میں ہے یہ ایک طلبی میلان ہے جو کسی شے کے تصور ( یا ادراک کے کسی اور طریق

سے) قوت سے فعل میں آتا ہے - ہر نظام آلی کو اپنی نوع کی مناسبت سے ایک مختلف تعداد ایسے طلبی میلانات کی عطا ہوئی ہے - یہ ساز وسامان موروثی ہے یہ اسلحہ زندگی کی جنگ آزمائی کے لئے ہیں۔ اثنائے حیات میں ممکن ہے کہ ان میں بعض تغیرات پیدا ہوں خواہ وہ ترمیم کے طور پر ہوں یا جدید صورتیں پیدا کرنے کے لئے ہوں -

زیادہ توجیہ ان طلبی میلانات کی ماہیت مابعد الطبیعی بحثوں میں ڈال دیگئی اور یہ بحث نفسیات کے مطالب سے نہیں ہے - میں اس کے متعلق صرف اتنا کہہ سکتا ہوں کہ ہم جملہ جاندار مخلوقات کو ایک مظہر یا مجسمہ اس چیز کا ہے جس کو ہم اجمالاً بقول شاپنہار ارادہ کہیں یا برگس سے اتفاق کر کے حیوانی جوش یا زیادہ سادہ الفاظ میں حیات کہہ سکتے ہیں۔ اور ہر طلبی رجحان جس کی نوعیت کسی سمت خاص میں ہے ایک تفریق اس اساسی (خواہش حیات) جینا چاہیئے کی ہے - جو کہ طلبی رجحان سے مشروط ہے - اور تجربی علوم کے مطمح نظر سے ہکو چاہیئے کہ ان طلبی میلانات کو اخیری[1] واقعات تسلیم کریں - جن کی مزید تحلیل یا توضیح اس طور پر کہ یہ مثالیں یا فردیں کسی عام یا اساسی مفہوم کی ہیں ناممکن ہے - اس رائے کو اختیار کرنا یہ کہنا ہے کہ واقعات رویہ کے تجربی معطیہ[2] نفسیات کا چاہیئے کہ اس کی توضیح

---

[1] اخیری واقعات سے مراد ہیں وہ اصول اولیہ جن کی مزید تحلیل نفسیات کے حدود کے باہر ہے جسطرح علم کیمیا میں جب ہم ایسی چیزوں تک پہنچ جاتے ہیں جن کی تحلیل ہمارے موجودہ طرق سے نہیں ہوسکتی تو ہم ان اشیاء کو مفردات یا عناصر قرار دے لیتے ہیں یہ امکان موجود ہے کہ آیندہ طرق تحلیل کی ترقی سے وہ مرکب ثابت ہوں بلکہ اکثر ہوا بھی ہے - اسی طرح مصنف نے واقعات مذکورہ کو کیمیائے حیات کے مفردات یا عناصر سے تعبیر کیا ہے " مترجم

[2] معطیہ جس کی جمع معطیات ہے انگریزی میں ان کو ڈیٹا کہتے ہیں ایسے واقعات ہیں جو کسی علم میں بطور اساس کے تسلیم کر لئے جائیں اور ان کی بنیاد پر علم کی تعمیر ہو - اصول موضوعہ یا موقوف علیہ مسائل ایسے ہی ہوتے ہیں جنکو کسی علم میں مان لیتے ہیں انکا ثبوت اوس علم کے مقاصد سے خارج ہوتا ہے اور کسی علم میں ان کا ثبوت مل سکتا ہے علوم عقلیہ میں مابعد الطبیعت انتہائی علم ہے جملہ مسائل جنکا ثبوت اور علموں میں نہیں ہے وہ مابعد الطبیعات میں حل کئے جاتے ہیں اکثر نفسیات کے مسائل جب مابعد الطبیعی تحقیق کی حد پر پہونچتے ہیں تو ان کو نفسیات میں تسلیم کر لیتے ہیں اگر طالب علم تحقیق کا شوق رکھتا ہو تو اس کو مابعد الطبیعات کا مطالعہ کرنا چاہیئے تاکہ جو امور

اساسی تصورات کے حدود سے ہو جو نفسیات کے لئے ایک مستقل علم کی حیثیت سے مناسب ہے۔ طبیعئین اپنے واقعات کو میکانی طریق عمل کے حدود میں بیان کرتے ہیں اور اسی پر انکا عمل ہے۔ ضرور نہیں کہ ما بعد الطبیعات کے مسئلہ سے بحث کیجائے جسپر یہ تصور مبنی ہے مثلاً وہ قبول کرلیتا ہے ایک اخیری واقعہ کی حیثیت سے اس واقعہ کو کہ رجحان اجسام کا یہ ہے کہ وہ حرکت مستقیم کرتے رہیں بغیر تبدیلی سرعت رفتار کے۔ اسی طرح ماہر نفسیات عمل کرتا ہے اور توضیح کرتا ہے اپنے متعلقہ واقعات کو مقصدی تصور یا شہوی طریق عمل کے حدود میں طبیعات کا ماہر جملہ اقسام کے میکانی طریقوں کا تتبع کرتا ہے تاکہ میکانی طریق کے اعم قوانین تک پہونچ جائے۔ اور اس کی توضیح کسی واقعہ کی جو اس کے مشاہدہ میں آیا ہو چاہیئے کہ اس کو ایک مثال یا فرد ان قوانین عامہ کی ثابت کردے۔ یعنے یہ ثابت کردے کہ یہ واقعہ اپنی صنف کے واقعات کا مصدق ہے۔ تحلیل سے ثابت ہوسکتا ہے کہ یہ ایک اجتماع بسیط میکانی طریقوں کا ہے جو قوانین عام کے تابع ہیں۔ اسی طرح ماہر نفسیات کو لازم ہے کہ ہر قسم کے اور ہر درجہ کی پیچیدگی کے لئے خواہش کے طرق کا تتبع کرے تاکہ خواہشی طریق عمل کے اعم قوانین دریافت ہوں۔ اور اس کی توضیح کسی طریق عمل کی جس سے اس کو تعلق ہے اسپر شامل ہونا چاہیئے کہ یہ دکھادیا جاے کہ یہ مثال یا فرد فلاں قانون عام کے عمل کی ہے۔ اور یہ ثابت کیا جائے کہ تحلیل سوانح سے اجتماع خواہشوں کا ثابت ہوسکتا ہے تابع قوانین عامہ خواہشی جن قوانین کو ماہرین نفسیات نے مشخص اور معین کیا ہے۔ اس رائے کی موافقت چاہتی ہے کہ جملہ افعال انسانی جملہ ارادیات ہماری کوششیں ہماری تجویز ہمارے عزم ہمارے انتخابات ہمارے فیصلوں کی چاہیئے کہ قوانین خواہش کے حدود میں موضح ہوں۔ جب تک ہم یہ نہ ثابت کردیں کہ کوئی خاص صورت چال چلن (سیرت) یا رویہ کی طلبی رجحانات کے مظاہر کی حیثیت سے اخیری اجزا نظام آلی کے ہیں ہم یہ دعوی نہیں کرسکتے کہ ہم نے توضیح کی۔ علوم طبیعیہ کی تکمیل جو زمانہ متاخر میں ہوئی ہے اور طبیعی واقعات کی میکانی قوانین کی توضیح میں بڑی کامیابی ہوئی ہے اس سبب سے یہ رائے کہ ہم میکانی طریق عمل کو انتہائی مفہوم تک سمجھے ہیں بہ نسبت خواہشی طریق عمل کے اور اس لئے تمام علوم کا یہ کام ہے کہ اپنے واقعات کو میکانیت کے حدود میں سمجھیں اور خواہشی طریق عمل بھی اوس وقت ...

بقیہ صفحہ ۳۵۲ - مان لئے گئے ہیں انکا ثبوت ہوجائے۔ مترجم"

قابل فہم ہوگا جبکہ میکانی توجیہ سے وہ بھی میکانی صنف کے ثابت ہو جائیں لیکن یہ ایک دھوکا ہے۔ ان دو صنفوں سے طریق عمل کے ہم خواہشی کو بخوبی سمجھے ہیں بہ نسبت میکانی کے کیونکہ اُن کا ذاتی تجربہ ہمکو حاصل ہے اس طریق کی داخلی آگاہی ہمکو ہے اور میکانی طریق کی صرف خارجی واقفیت ہے اور یہی ممکن بھی ہے اور علمائے مابعد الطبیعیات یہ کوشش کرتے ہیں کہ خواہشی اور میکانی امتیاز کے عقب پر نظر ڈالیں (جو کہ عاوم کے لئے ایک اساسی مسئلہ ہے) اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ دونوں صنف کے طریق عمل مماثل ماہیت رکھتے ہیں سب سے زیادہ معقول رائے یہ معلوم ہوتی ہے کہ میکانی طریق عمل خواہشی صنف میں تحویل کے قابل سمجھا جائے یا بعینہٖ ایسا ہی سمجھا جائے۔ اس سے شاید خواہشی قسم کے تنزل کا استحصار رہتا ہے۔ کم ازکم یہ ہے کہ اس رائے کو بعض ممتاز علمائے مابعد الطبیعات نے اختیار کیا تھا اور اب تک وہ اس پر قائم ہیں اس رائے میں ایسی سخت مشکلیں نہیں ہیں جیسی اس رائے کے عکس میں ہیں۔

میں نے اب تصریح کے ساتھ نظریۂ فعل بیان کر دیا جو کہ مسائل جبلت وجدان اور ارادے میں متضمن ہے جس کی وضاحت اس کتاب میں کی گئی ہے اب یہ باقی رہگیا ہے کہ اس نظریہ کی صحت کا ثبوت اور نظریات فعل کے ناکافی ہونے سے دیا جائے۔

نظریہ فعل جو عموماً علمائے نفسیات زمانہ موجودہ میں مسلم سمجھا گیا ہے شاید وہ نظریہ ہے جو کہ نظامات آلیہ کو محض (چلتی ہوی) کل تصور کرتے ہیں اور جملہ رویوں کا تعین میکانی قانون کے تابع ہے۔ میں اس نظریہ کو بیانات مذکورۂ بالا سے خارج کرتا ہوں۔

دوسرے نظریات وہ جن کا سب سے زیادہ اثر زمانہ موجودہ کی تحقیقات میں ہے وہ نظریہ نفسیاتی لذتیت ہے۔ یہ وہ نظریہ ہے جس کو بدقسمتی سے بانیاں "منفعیت" نے اختیار کیا تھا۔ منفعیت نفسیاتی بنا مسائل معاشرت اور مسائل اخلاق کی[۲]

---

[۱] اس کی حمایت میں قابل یقین استدلال پروفیسر جیمس وارڈ کی کتاب گفرڈلکچرس کے سلسلہ میں زمانۂ حال میں شایع ہوئی ہے۔ جس کا نام "مملکت غایات" ہے۔ مطبوعہ لندن سنہ ۱۹۱۱ء ۱۲ مترجم

[۲] نقادین منفعیت نے اپنے اعتراضوں کا ہدف اسی جھوٹے نفسیاتی مسئلہ کو بنا لیا تھا۔ لیکن طلبہ اخلاق کو یہ دھوکا نہ ہو کہ وہ یہ سمجھیں کہ اصل منفعیت بطور ایک معیار حق و باطل کے نفسیاتی لذتیت

تجویز کی گئی تھی۔ اس نظریہ کا یہ بیان ہے کہ اقتضا یا داعیہ ہر فعل کا زیادہ لذت حاصل کرنے کی خواہش اور درد سے بچنا ہوتا ہے۔ وہ استقراء سے اس کو ثابت کرنے کا دعویٰ کرتے ہیں بنا بر اس ناقابل انکار واقعہ کے کہ کل انسان لذت کے طالب اور الم سے بچنے کی کوشش کرتے ہیں عجیب وغریب قوت اس مسئلہ کی کہ جن لوگوں نے اس کو ایک بار تسلیم کر لیا ہے وہ اس کے ساتھ وابستہ ہو گئے شاید اس سبب سے ہے کہ اس کے ذریعہ سے عقلی توضیح تمام چال چلن اور سیرت کی بہم پہونچتی ہے ثبوت اس امر کا کہ یہ کافی سبب جملہ افعال کا ہے۔ جب ہم کسی فعل کو یہ سمجھیں کہ وہ لذت کی تلاش یا الم سے احتراز کی کوشش ہے ہم کو ایک توضیح ملجاتی ہے اور یہ توضیح اخیری اور معقول ہے ہم کو اس سوال کی ضرورت نہیں محسوس ہوتی کہ کیوں کوئی شخص لذت کو الم پر ترجیح دیتا ہے ہم کیوں لذت کے جویا اور الم سے ہارب ہیں؟ کوئی اور نظریہ علت فعل کا بادی النظر میں اس سے زیادہ بدیہی اور قابل اطمینان نہیں معلوم ہوتا۔

بلاشک ممکن ہے کہ مغالطہ آمیز ماہیت اس مسئلہ کی ثابت کیجائے اگر ہم خود اپنے دواعی کو غور سے دیکھیں اور دوسرے انسانوں کی سیرت پر بلا کسی جوش یا تعصب کے نظر کریں۔ اس طرح غور سے دیکھنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ جب ہم کسی چیز کے جویا ہوتے ہیں مثلاً غذا جو چیز ہماری مقصود بالذات ہے وہ چیز یا وہ غایت ہوتی ہے نہ کہ وہ خوشی جو اس کے ملنے سے ہوگی۔ لیکن پیچیدگی انسانی ذہن کی ایسی بڑھی ہوئی ہے اس کے افعال کے چشمے یا کمانیاں ایسی مخفی ہوتی ہیں کہ ہر مثال میں انسانی رویہ کے ممکن ہے نفسیانی لذتیت کے ماننے والے کو ایک قابل ستایش ترجمانی اپنے نظریہ کی حدود میں مل سکے۔ دو نو واقعے اس کے زبردست ہیں اولاً یہ واقعہ کہ کسی مطلوب یا غایت کے حصول سے اطمینان یا خوشی ہوتی ہے کیونکہ شئے مطلوب یا غایت کو اشتراک لفظی سے (یا ایہاماً) خوشی بھی کہہ سکتے ہیں اور عامل کے باب میں کہہ سکتے ہیں کہ وہ اس کام کرنے کے لئے خوشی کے حاصل کرنے کی خواہش سے آمادہ ہوا تھا۔ ثانیاً یہ واقعہ کہ اگرچہ کسی شخص کو درحقیقت خوشی حاصل کرنیکی خواہش سے تحریک ہو لیکن وہ مستقبل قریب کی لذت کو قربان کر دے یا الم کو برداشت کرے۔

بقیہ صفحہ ۳۵۵ - پر موقوف ہے اور اس کے عدم ثبوت سے اس کا بطلان ہو جاتا ہے۔ ۱۲ مترجم

تاکہ کسی اور وقت زیادہ لذت حاصل ہو۔ اور صاحب لذت جب وہ کسی فعل کی ترجمانی معقول وجوہ سے نہیں کرسکتا۔ مثلاً وہ جس میں جان کی قربانی (ایثار) شامل ہو فریضہ کی ادائی کے لئے۔ بذریعہ اپنے نظریہ کے کسی اور طریقہ سے تو یہ کہدیتا ہے کہ عامل کو ملامت کے الم سے بچنے کے لئے تحریک ہوئی تھی جس کو عامل فریضہ سے غفلت کرنیکا نتیجہ سمجھے ہوئے تھا۔

ان وجوہ سے سب سے سہل اور یقینی بطلان لذتیت کے نظریۂ فعل کا حیوانی رویہ پر غور کرنے سے بہم پہونچتا ہے۔ کیونکہ بے شمار مثالیں فعل پر انجام کی سمت میں اصرار سے کوشش کرنے کی ادنیٰ درجے کے حیوانوں میں ملاحظہ ہوتی ہیں جن میں یہ قابلیت نہیں تجویز ہوسکتی کہ ان میں قوت پیش بینی یا خواہش اس لذت کی جو کامیابی سے ہوگی موجود ہے۔

دوسرا نظریہ فعل کا جس کا ادعا عموم صحت کا ہے اس نظریہ میں کل طلب کل ذہنی اور جسمانی جد وجہد مستقبل کی لذت جوئی یا الم سے احتراز کے ساتھ منسوب نہیں کیجاتی بلکہ اثر سے موجودہ لذت یا الم کے یعنے حسیت (بمعنی لذت یا الم) ایک حقیقی حد مشترک[۱] ہے درمیان علم اور طلب کے۔ یہ مانا گیا ہے کہ علم ہمکو کام کی تحریک دیتا ہے اس حد تک کہ ہماری ذات میں قابل لذت یا قابل الم پیدا ہو۔ اس نظریہ کو مناسب ہے

[۱] قدیم نفسیات میں صرف دو قوتیں ذہن کی تسلیم کی گئی تھیں ایک حس دوسرے ارادہ یا تحریک ارادی۔ من بعد حس کی دو نوعیں تجویز ہوئی ایک وہ حس جس کے ساتھ کسی قسم کی لذت یا کوئی الم ہو مثلاً گلاب کے پھول کو دیکھنے یا سونگھنے سے لذت ملتی ہے یا کانٹے کے چبھ جانے سے تکلیف یا الم ہوتا ہے۔ دوسرے وہ حسیات جو لذت والم سے معرا سمجھے گئے ہیں اگرچہ مشکل ہے کہ کوئی حس بالکل لذت والم سے مجرد مانا جائے۔ بہرطور یہ حس جس سے لذت یا الم حاصل ہوتا ہے ایک واسطہ ہے درمیان علم اور ارادے کے جب ہم گلاب کے پھول کو دیکھتے یا سونگھتے ہیں تو ہم کو اس کو توڑکے اپنے پاس رکھنے کی خواہش ہوتی ہے اور اس خواہش سے ہم ہاتھ بڑھاتے ہیں اور کانٹے سے بچتے ہوئے پھول کو توڑکے طرۂ دستار بنالیتے ہیں۔ بس اس سلسلہ میں تین امر ہیں حس[۱] لذت یا الم۔ ارادہ[۳] اسی لئے فیلنگ کو فصل مشترک درمیان شعور اور ارادے کے قرار دیا ہے۔ فقاتل "مترجم

کہ نظریۂ لذت والم فعل کہیں۔ یہ فی زمانا عموماً مانا جاتا ہے کہ یہ مسئلہ زیادہ نازک اور باریک ہے اور اس کا بطلان ذرا مشکل ہے بہ نسبت نظریۂ لذتیت کے بطلان کے جس کا اب اس کے ساتھ شمار نہیں کیا جاتا۔ نظریۂ مذکور کے بطلان کی مشکل یہ ہے کہ ذہنی طریق عمل کے ساتھ عموماً کسیقدر آس[1] حسیت کی لگی ہوتی ہے لذت والم کی رنگ آمیزی اگرچہ ہلکی ہی کیوں نہ ہو ہوتی ضرور ہے۔ لہذا منسوب کرنا فعلیت کی ہر مثال کا حسیت کے ساتھ جو اس کی متلازم ہے ظاہری معقولیت رکھتا ہے۔ یہی حسیت اس کی تخصیص کی موجب ہوتی ہے اس نظریہ میں یہ امر واجبی تسلیم کیا گیا تھا کہ وہ جس کی ہم آرزو کرتے ہیں یا جس کے لئے ہم کوشش کرتے ہیں کوئی شئے یا کوئی غایت ہوتی ہے جو بذات خود لذت نہیں ہے اگرچہ اس کے حصول کے ساتھ لذت کی حس لگی ہوئی ہو مثلاً جب ہم کو بھوک ہوتی ہے تو مقصود بالذات غذا ہے نہ کہ کھانے کی لذت۔ لیکن اس نظریہ کا بیان یہ ہے کہ قوت محرکہ آرزو کی جو کام پر مستعد کرتی ہے وہ حسیت ہے لذت یا الم جس کی آرزو ہو فعل کے وقت ہم کو اس کا تجربہ ہوتا ہے۔ مثلاً جب ہم غذا کی آرزو کرتے ہیں وہ چیز جو ہم کو جدوجہد پر آمادہ کرتی ہے غذا کے لئے نہ وہ لذت ہے جس کی ہم پیش بینی کرتے ہیں کھانا کھانے پر نہ اس الم کی پیش بینی ہے جو بھوکے رہنے سے ہوگا بلکہ وہ لذت جو کھانے کے خیال سے پیدا ہوتی ہے یا وہ الم جو فی الفور بھوک کے احساس سے مخصوص ہے۔

آخری جملہ تنقید کے خطرہ پر دلالت کرتا ہے جس سے ثابت کیا جا سکتا ہے کہ یہ نظریہ ناقابل تسلیم ہے۔ ہم کو ضرور یہ پوچھنا چاہئے۔ کہ بھوکا آدمی جو غذا کی تلاش پر آمادہ ہوتا ہے وہ کھانے کے خیال کی خوشی سے ایسا کرتا ہے یا بھوک کی ایذا سے؟ کوئی نظریۂ لذت والم ایک رائے کی طرف مائل ہوگا اور کوئی دوسری رائے کی جانب اور بعض دلیری کے ساتھ اس مشکل کو حل کرنے کے لئے دونوں کو قبول کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ خواہش

---

[1] یہ اصطلاح علم موسیقی کی ہے گانے کے ساتھ ایک سر باجے کا طنبورے کا برابر چھیڑا جاتا ہے تاکہ گانے والے کے سروں میں قوت اور کمال پیدا ہوتا رہے اس کے معنے آسرے یا سہارے یا مدد کے ہیں ہندی میں کہتے ہیں گسیاں تیری آس ہے یعنے خدا کی مدد ہماری معین ہے۔ مترجم

میں لذت والم دونوں شامل ہیں۔ یہ جن کے ذکر آخر میں ہوا ہے کہتے ہیں مثلاً خواہش غذا کی خوش آیند ہے اس حد تک کہ اس میں کھانے کا خیال شامل ہے اور یہ اسی حالت میں رنج دہ بھی ہے کیونکہ یہ حالت بے اطمینانی کی ہے کیونکہ آرزو یا خواہش کی تسکین نہیں ہوئی ہے۔ اس کی صحت میں کلیتہً شک ہے کہ آیا شعور ایک ہی وقت خوشی اور رنج دونوں انداز رکھتا ہو یہ ممکن بھی ہے یا نہیں۔ اس سے بڑھا ہوا اور بہت سخت اعتراض یہ ہے کہ خوشی اور رنج جنکی معیت تجویز کی گئی ہے کیا دونوں ملکے ایک ہی قسم کے فعل پر آمادہ کرنیکی قابلیت بھی رکھتے ہیں۔ اور اگر یہ کہیں کہ لذت والم میں معیت نہیں ہوتی بلکہ ان کے شعور متعاقب آتے رہتے ہیں، پھر بھی وہی مشکل باقی رہتی ہے۔ امر واقعی یہ ہے کہ ہر قسم کی خواہش یا جد وجہد خوشکن یا رنج دہ ہو سکتی ہے۔ خوشکن اس حد تک کہ منزل مقصود کی جانب قدم بڑھ رہا ہے اور رنج دہ اس حد تک کہ اس کی روک ہو رہی ہے۔ پھر بھی خواہش اور جد وجہد قائم رہ سکتی ہے درحالیکہ حسیت کا انداز وبدلتا رہتا ہے کبھی انتہا کی خوشی سے انتہا کے رنج تک۔ مثلاً عاشق کی آرزو قائم رہتی ہے خواہ وہ مسرت کے بلند مرتبے پر پہونچ جائے کامیابی کی امید میں یا عذاب کے عمیق غار میں ڈال دیا جائے ایک جھڑکی پڑنے سے۔

اگر ہم جانوروں پر غور کریں تو پھر ہم صحیح رائے پر پہونچیں گے۔ اب یہ عموماً تسلیم کر لیا گیا ہے کہ جانوروں سے تصور منسوب نہیں کیا جا سکتا یا قوت استحضار یا فکر کرنا ان چیزوں کے بارے میں جو عند الحس موجود نہ ہوں۔ لہذا ہم ان کے افعال سے خوشی حصول مطلوب کے تصور کی منسوب نہیں کر سکتے۔ لیکن یہ جانور بھوک کی جھانج میں جد وجہد کرتے ہیں یا اور خواہش کے پورا کرنے کیلئے لہذا حیات کی سفلی سلطنت میں جملہ افعال حسب نظریۂ لذت والم موجودہ الم سے منسوب کرنا چاہیئے گو تکلیف بھوک خود ہمارے لئے تکلیف خواہش کے نہ تسلی پانے کی ہوتی ہے اور اس تکلیف کا خیال متقدم ہے اگر خواہش نہ ہو تو تکلیف بھی نہ ہو۔ لیکن خواہش ایک طلب ہے ایک رجحان کام کرنے کا خواہ اس کا رخ کیسا ہی مجمل ہو پس بھوک وہ تکلیف نہیں ہے، جو کام کرنے کے محرک ہوتی ہے اصلا یہ ایک رجحان کام کرنیکا ہے جو کہ عدم حصول انجام سے تکلیف دہ ہو جاتی ہے مختصر یہ ہے کہ یہ خواہشی یا شہوانی حس کی پیدائش مخصوص طلبی میلان سے ہوتی ہے۔ اور ظن غالب ہے کہ جانوروں کی بھوک کے بارے میں بھی یہ بات درست ہے اور وہ تمام تکلیفیں جن سے نظریہ لذت و

الم خواہ مخواہ ان کے تمام فعلیتوں کو منسوب کرے گا۔

پس یہ مسلمہ نظریہ لذت والم کا کہ ضرور تمام جملہ افعال جانوروں کے (باستثنائے چند افعال اعلیٰ درجہ کے حیوانات کے) تکلیف کی تحریک سے صادر ہوتے ہیں ناقابل اطمینان ہے۔ اور یہ مسلمہ حقیقی نسبت کو حسیت اور طلب کی الٹ دیتا ہے۔ یہ بالکل بدیہی ہے کہ انسانی خواہشیں اور افعال کلیتہ یا اکثر موجودہ رنج ہی پر موقوف نہیں ہیں نظریۂ لذت والم افعال مذکورہ کو خصوصیت کے ساتھ اس خوشی سے منسوب کرتا ہے جو مقصود کے حصول سے ہوگی۔ اس کے تسلیم کرنے کی ضرورت کہ حیوانات ناطق اور غیر ناطق کے افعال متضاد اصلوں (رنج اور خوشی بہ ترتیب) کے غلبہ سے تحریک پذیر ہوتے ہیں نظریۂ لذت والم کو حالت التوا میں ڈال دیتی ہے لیکن اگر ہم اس اعتراض سے قطع نظر کرکے اُس خوشی کے سرچشمہ یا شرط کو دریافت کریں جو کہ بالفرض غایت فعل کے تصور کے ساتھ ہے اور وہی کام پر آمادہ کرتی ہے تو ہم کو معلوم ہوگا کہ یہاں بھی یہ نظریہ حسیت اور طلب کی نسبت کو پلٹ دیتا ہے۔ آرزو یا تصور مطلوب انجام کا خوشکن ہے اس حد میں کہ کوئی شہوت یا طلب کسی درجہ کی خیالی تسلی حاصل کرے اس یقین سے کہ بالفعل کامیابی ممکن ہے یا اس حد تک کہ فعلیتیں خواہش سے آمادہ ہوئی ہیں وہ کامروائی کے ساتھ ان مدارج پر فائز ہوں گی جو حصول مقصود کے واسطے ہیں۔ بھوک بلکہ تیز بھوک بھی خوشکن ہے اگر ہم جانتے ہوں کہ ہم فوراً ایسے سجائے دسترخوان پر طلب ہوتے ہیں یا ہم اس حالت میں ہوں کہ جس غذا کی ہمکو طلب تھی وہ مل رہی ہے لیکن جب بھوکے کو معلوم ہو کہ غذا کا ملنا ناممکن ہے مثلاً وہ کسی اکیلی کشتی میں کہیں دور جا پڑا ہے تو پھر بھوک کا خیال عذاب جان ہو جائیگا۔ اگرچہ خواہش موقوف نہ ہوگی یا اپنے کو کھانے کے خیال سے باز نہ رکھ سکے گا۔

پس خوشی اور رنج (درد) بھوک کا معلوم ہوتا ہے خواہش یعنے طلبی میلان سے مشروط ہے جو تخصیص کے ساتھ اقتضا یا شہوت ہے۔ یہ صرف بھوک کی خواہش کے باب میں درست نہیں ہے بلکہ بہت سی خواہشوں کے باب میں درست ہے۔ مثلاً جب ہم اس کے خواہشمند ہوں کہ ہمارے ہم چشم ہماری ستائش کریں۔ یا جب ہم غرق حیرت ہوں استفسار کے طور پر جس کا کوئی اور مقصد نہ ہو سوا تسکین استفسار کے یا جب ہمکو از روئے انتقام

ہو یا غصہ کرنے کی خواہش اس شخص پر جس نے ہماری توہین کی ہو جب ہم مصیبت سے نجات دینا چاہتے ہوں یا جب ہم پر خواہش نکاح غالب ہو ان سب صورتوں میں حالت آرزومندی کی رنج دہ ہے اس حد تک کہ کوشش بے سود ہو اور حصول مقصود ناممکن معلوم ہوتا ہو اور خوشکن ہے اس حد تک جب ہم کو کامیابی کی امید ہو یا مطلوب انجام کی طرف موثر قدم پڑتے ہوں۔ اور ہر صورت میں قوت آرزو کی رجحان طلبی کلیتہً یا تقریباً بالکل بے نیاز ہے صفت سے اور شدت سے لذتی انداز کے جبکہ دوسری جانب لذتی انداز میرگا طلبی رجحان سے مشروط ہے اس کی صفت کامیابی سے ناکامیابی پر کوشش کی موقوف ہے اور اس کی شدت رجحان کی قوت پر۔ جبکہ لذت والم کے نظریہ کو ماننے والا ہم سے کہتا ہے کہ حسیت سے طلب کا تعین ہوتا ہے تو ہم کو پوچھنا چاہئے کہ حسیت کا تعین کس سے ہوتا ہے اور اگر وہ جواب دے کہ دریافت کسی شئے کی بلا فصل شرط حسیت کی ہے تو وہ بے شمار مثالیں اس کو دکھائیں گے جن میں حسیت کا طرز کسی چیز کے تصور کا بدل جاتا ہے خوشی سے رنج میں اس کی صفت اور قوت کا تعین بداہتہً نہ براہ راست دریافت سے بلکہ بذریعہ اس طلب کے جو اس سے پیدا ہوئی ہے۔

لیکن استدلال کے لئے ہم اس مقدمہ کو تسلیم کرلیں کہ لذت انجام کے تصور کی وہ لذت ہے جو فعل کے انجام پر نظر کرنے سے ہمکو محسوس ہوتی ہے گویا مہمیز کا کام دیتی ہے جو کام کے لئے آمادہ کرتا ہے اور اس کو جاری رکھتا ہے اور یہ سوال کریں کہ تصور مطلوب انجام کا کیوں خوشکن ہوتا ہے ہم کو معلوم ہوگا کہ دو مختلف جواب دئے جاتے ہیں۔ بعض نظریۂ لذت والم کے ماننے والے ہم سے یہ کہتے ہیں کہ تصور مطلوب انجام کا یا انجام کے حاصل ہونے کا خوشکن ہے۔ کیونکہ یہ انجام ہماری فطرت[1] سے موافقت رکھتا ہے اس کے صرف یہ معنے ہوسکتے ہیں کہ فعل کا انجام جو غور کرنے سے خوشکن معلوم ہوتا ہے وہ ایسا ہی ہے جس کی طرف ہمکو طبیعی میلان ہے وہ ایسا ہے جس کی طرف بسبب طلبی میلان کے جس کا رخ اس انجام کی جانب ہے ہم مجبوراً لائے گئے ہیں۔ پس یہ جواب دینا ضمناً نظریۂ لذت والم سے دست بردار ہونا ہے اور وہ رائے جو ان صفحات میں مانی گئی ہے اس کی حقیت کو تسلیم کرلینا ہے۔

---

[1] مثلاً پروفیسر میو ہیڈ ۱۲۔ مترجم

دوسرا جواب اس سوال کا کہ مبدء یا علت اوس خوشی کی کیا ہے جو فعل کے انجام پر غور کرنے سے محسوس ہوتی ہے۔ دعویٰ یہ ہے کہ جملہ حسیات ابتدا میں حاسہ کی لذتیں یا ایذائیں ہیں یہ کہ بعض احساسات بذات خود خوشکن اور بعض رنج دہ ہیں اور جملہ لذات اور آلام انھیں سے نکلے ہیں لزوم ذہنی کے ذریعہ سے۔ بموجب اس مسئلہ کے (جس کو جی ایچ شنیڈنے کامل طور سے مدون کیا ہے) دیکھنا غذا کا خوشکن ہے کیونکہ اس کے مزے کی لذت نے حسب اصول متقارنت[1] بصری ارتسام کے ساتھ لزوم پیدا کرلیا ہے اور جو لذت اس طرح متلازم ہوگئی ہے غذا کے البصاری ادراک یا استحضار کے ساتھ وہ غذا کی خواہش کی شرط ہے اور اس کے حاصل کرنے پر ہم کو آمادہ کرتی ہے اور اس کوشش کو جاری رکھتی ہے۔ یہ جواب ہوسکتا ہے کہ معقول معلوم ہو جب اس جواب سے ایسی خواہشوں کی توضیح کا کام لیا جائے جس کی تشفی میں باقاعدہ طور سے حسی لذتیں شامل ہوں، اگرچہ اس صورت میں بھی اکثر متین اعتراضوں کی گنجائش ہے اول تو ذہنی تلازم کا مفہوم جو لذتوں کو اشیاء کے تصورات کے ساتھ متقارنت کے اصول سے ہو۔ اس کی صحت میں کلام ہے۔ ثانیاً یہ واقعہ ہم ملاحظہ کرچکے ہیں کہ حیثیت کا اندازہ کسی شے کی خواہش کے لئے ممکن ہے کہ بدلتا رہے انتہائے درد سے لیکے انتہائے خوشی تک یہ واقعہ اس رائے کے ساتھ موافقت نہیں رکھتا کیونکہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ لزوم لذت کا شئے مطلوب کے

---

(۱) اصول متقارنت اور اصول مماثلت نفسیات کے دو قانون ہیں جن پر ہمارے حفظ اور تذکر یعنے کسی چیز کے یاد آنے کی بنا ہے۔ مماثلت پہلا اصول ہے اس کا مختصر بیان یہ ہے کہ جو چیزیں ایک ہی طرح کی ہوتی ہیں اون میں سے جب ہم ایک کو دیکھتے ہیں تو دوسری یاد آجاتی مثلاً دو شخص شکل وصورت میں مشابہ ہیں جب ہم ایک کو دیکھتے ہیں تو دوسرا یاد آجاتا ہے دوسرا قانون متقارنت یعنے جو چیزیں ساتھ ساتھ رہتی ہیں جب ان میں سے ایک کو ہم علیحدہ دیکھتے ہیں دوسری یاد آجاتی ہے مثلاً دو طالب علم ساتھ ساتھ مدرسہ میں آیا کرتے ہیں اب اگر ان میں سے ایک کسی دن تنہا آئے تو ہم کو اوس کا ساتھی یاد آجائیگا۔ اور ممکن ہے کہ ہم دریافت کریں کہ آج وہ کیوں تمھارے ہمراہ نہیں ہے۔ مماثلت میں شرط اتحاد ماہیت یا صورت کی ہے اور متقارنت میں محض دو چیزوں کا ایک ساتھ پایا جانا مقصود ہے گو وہ بالکل مختلف ماہیت رکھتی ہوں ۱۲ ک

تصور کے ساتھ متعین نہیں ہے بلکہ حسیت کا اندازہ کسی شئے کے خیال کا اس طریق کا فعل ہے جس طریق سے ہم اس کا خیال کرتے ہیں جب ہم سمجھتے ہیں کہ وہ ممکن الحصول ہے تو خوشکن ہوتا ہے اگر ناممکن الحصول ہو تو ناگوار ہوتا ہے۔ مزید براں یہ کہ یہ جواب معقولیت نہیں رہتا جبکہ اس کا مصداق وہ متعدد خواہشیں ہوں جن کی تشفی میں کوئی حسی لذت نہیں ہے مثلاً آرزو ستائش یا انتقام کی یا شوق علم کا۔

اور ہم اس مسئلہ کا مواخذہ اس کی اصل ہی پر کر سکتے ہیں۔ اس طرح کہ اساسی مسلمہ پر کلام کیا جائے یعنے یہ کہ بعض احساسات بذات خود خوشکن ہیں اور بعض بذاتہ خود آزار دہ ہیں۔ یہ مسلمہ بہت معقول معلوم ہوتا ہے اس صورت میں جن کو ہم طبیعی یا جسمانی آلام کہتے ہیں لیکن اس تعلق میں بھی اس کی صحت میں بہت کچھ گنجائش اعتراض کی ہے۔ یہ مانا جا سکتا ہے کہ وہ جس کو ہم آزار دہ احساس کہتے ہیں اصلاً ایک حسی ارتسام ہے جو کسی چیز سے تنفر کا باعث ہوتا ہے ایک طلبی رجحان بچنے کا یہ اس موقع سے ٹل جانیکا اس رجحان کا ظہور ایسے موقع پر بہت واضح ہوتا ہے کہ کسی جلتی ہوئی سطح سے یا چبھتی ہوئی نوک ہاتھ کھینچ لیا جائے اور وہ آزار دہ حس ہے صرف اس حد تک کہ یہ طلب اپنا مقصد حاصل کرنے میں ناکامیاب ہو۔ معلوم ہوتا ہے کہ اسی سبب سے ایسے احساسات جیسے دانت کا درد یا ایسے ہی سخت احساس اعضائے بدن سے جن میں آگ سی لگی ہو شدت سے آزار دہ ہوتے ہیں۔ مختلف اعضا کو خاص استعدادیں عطا ہوئی ہیں کہ وہ ان سخت احساسات کے برانگیختہ ہونے کے باعث ہوں اس لئے تاکہ ان اعضا کو مفرط تحریکے کے اثر سے بچالیں۔ احساسیت دانت کی مثلاً اولاً اس کام آتی ہے کہ ہم کسی سخت چیز کو زور سے نہ کاٹیں جس سے دانت ٹوٹ جائیں۔ لیکن جب مثلاً دانت کے درد میں۔ وہ رجحان جو ایسے قوی حسی ارتسام کو تحریک دیتے ہیں اس ارتسام کا خاتمہ کرنے میں ناکام رہیں اور ہم بیکار لوٹتے اور کروٹیں بدلتے ہوں یا تڑپتے ہوں یہ حالت بشدت آزار دہ ہوتی ہے۔ ہماری قوت عمداً ایسے حسی ارتسامات کو تقویت دینے کی جو کہ حقیقتاً آزار دہ ہیں اسی سمت کی جانب اشارہ کرتی ہے۔ جب کسی سبب سے ہم عمداً ایسے قوی حسی ارتسامات کو گوارا کر لیتے ہیں (مثلاً دنداں ساز سے دانت کے اکھڑوانے کی ایذا اٹھانے کا عزم کر لیتے ہیں۔ ہم ارادے کی سخت کوشش سے جزئاً یا کلیتہً

اس سخت حسی ارتسام سے بچنے کے رجحان کو دبا دیتے ہیں اور جس حد تک ہم اس کوشش میں کامیاب ہوتے ہیں اس کی آزار دہی کم ہو جاتی ہے۔ اسی طریقہ سے میری رائے میں شجاعت کی انتہائی مثالوں کو سمجھنا چاہیئے جیسے ہندوستان کے سورما یا عیسائی شہدا جنھوں نے عذاب کے شکنجہ کا تحمل کیا۔ ان لوگوں کی تعلیم و تربیت اور ان کے اعتقاد انکو اس قابل کر دیتے ہیں کہ وہ عذاب کے شکنجہ کو برداشت کرلیں اور مضبوط ارادہ کو ضبط کے کام میں لائیں اور اس سے بھاگنے کی کوشش نکریں، جو رجحان حسی ارتسامات سے پیدا ہوتا اور جس حد تک وہ اس میں کامیاب ہوتے ہیں اتنی درد کی ایذا گوارا ہو جاتی ہے۔ سولی اور شکنجہ کا ہول فنا ہو جاتا ہے۔ اسی سبب سے اوس بھوک سے جب جس کو ہم خوشی سے اختیار کرتے ہیں (مثلاً فاقہ کرنا اپنی صحت کی درستی کے لئے) خفیف سی بےچینی ہوتی ہے اگرچہ کہا جاتا ہے کہ جب ہم اس کے برداشت پر مجبور کئے جائیں تو سخت ایذا دیتی ہے۔

ایسی ہی معقولیت کے ساتھ مانا جا سکتا ہے کہ حس کی خوشیاں بھی طلب سے مشروط ہیں اگر ہم کام و زبان کی لذتوں پر غور کریں ہم کو معلوم ہو کہ خوش ذائقہ وہ چیزیں ہیں جو ہم کو چبانے اور نگلنے کے عمل کو دیر تک قائم رکھنے کے لئے تحریک دیتی ہیں۔ نظریۂ لذت و الم کی جہت سے یہ فعلیتیں شروع ہوتی ہیں اور قائم رہتی ہیں اوس لذت کے ذریعے سے جو ذائقہ سے پیدا ہوتی ہے۔ لیکن ہم اس رائے کو کیونکر مان سکتے ہیں اس واقعہ کے موجود ہوتے ہوئے کہ وہی ذوق کی لذتیں جب وہ ان فعلیتوں کو تحریک نہیں دیتیں تو ان کا مزا برقرار نہیں رہتا۔ مثلاً جو شخص مٹھائیوں کو پسند کرتا ہے شکر کا مزا اوس کو خوشگوار معلوم ہوتا ہے اس وقت تک جب تک کہ وہ اپنا باقاعدہ کام کرتا ہے یعنے غذا کو معدہ کی تہ میں پہونچاتا ہے لیکن جب سیری ہو جاتی ہے (بدل ما یتحلل کافی ہو جاتا ہے) رجحان (مضغ) چبانے اور (بلع) نگلنے کا شیریں ذائقہ سے تحریک نہیں قبول کرتا۔ (کیونکہ اس کے لئے درکار ہے اعضائے رئیسہ کی شرکت عمل جو کہ سیری کے بعد قائم نہیں رہتی) اور شکر کا چبانا اس حالت میں خوشگوار نہیں رہتا اور یقیناً ناخوشگوار ہو سکتا ہے اگر ہم اس پر اصرار کریں۔

پس معلوم ہوتا ہے کہ ان مثالوں میں بھی جو نظریہ لذت و الم کے لئے بہت مناسب ہیں واقعات کی موافقت اس نظریہ کے ساتھ دشوار ہو جاتی ہے۔ اور واقعات

زیادہ تر موافقت رکھتے ہیں مقابل کی رائے کے ساتھ یعنے لذت و الم ہمیشہ مشروط ہیں طلب کی کامیابی اور ناکامیابی کے ساتھ علے الترتیب۔ اور فوقیت اس مخالف رائے کی قائم ہو جائیگی اگر ہم ایسی مثالیں دے سکیں جن میں فعلیت بلا کسی خطا کے لذت اور الم سے بے نیاز ہو۔ کیونکہ ان مثالوں سے لذت والم کے نظریہ کے ماننے والے مجبور ہوں گے کہ اس بات کو تسلیم کریں کہ ان کا نظریۂ فعل صرف بعض فعلیتوں پر صادق آتا ہے اور دوسری فعلیتوں کے لئے ایک اور نظریہ کی ضرورت ہے تاکہ ان کی توضیح ہو سکے۔ یعنے وہ نظریہ جو حسیت کو طلب کا تابع قرار دیتا ہے اور یہ اخیر نظریہ فعلیت کی اُن صنفوں کی توضیح کے لئے بھی کافی ہے جو نظریۂ لذت والم سے موافقت رکھتی ہیں یہ صورتیں ہم کو انسانی رویہ کی دونوں امتحان (افراط و تفریط) پر مل سکتی ہیں۔ یعنے وہ افعال جن میں اعلیٰ ترین اخلاقی کوشش درکار ہے اور محض عادی افعال میں بھی۔ خواہ ہم ریگیولس کے واپس آنے اور عمداً قید اور موت کو اختیار کرنے کی داستان کو سچا انیں خواہ نہ انیں مگر ہم سب کو معلوم ہے کہ ایسی سیرت جس کا تذکرہ اس داستان میں ہے ممکن ہے۔ پس جبکہ نفسیاتی لذتیت اس سیرت کی توضیح یہ فرض کرکے کرے گی کہ ریگیولس کو ملامت کے الم سے زیادہ نفرت تھی بہ نسبت جسمانی ایذا اور موت کے نظریۂ لذت و الم کے طرفدار کو یہ ماننا ہوگا کہ شجاعانہ طرز عمل سے ریگیولس کو ایسی اعلیٰ درجہ کی لذت ملی اور اس لذت نے اوس کو مجبور کیا کہ وہ اس طرز عمل کو اختیار کرے اگرچہ وہ پہلے ہی سے جانتا تھا کہ اس کا نتیجہ دردناک موت ہوگی۔ یا دوسری شق توضیح کی یہ ہو سکتا ہے کہ اس کو کارتھیج سے غیر حاضر ہونا ایسا آزار دہ معلوم ہوا کہ اس الم کو وہ برداشت نکر کے واپسی پر مجبور ہوا۔ یقیناً خواہ اخلاقی مطمح نظر سے دیکھیں خواہ نفسیات کے مطمح نظر سے دیکھیں یہ صورت لذتیت کے نظریہ کی جب ان مثالوں پر لگائی جائے جس میں انتخاب کا معیار سخت ہے نفسیاتی لذتیت سے بھی زیادہ وہمی معلوم ہوتی ہے۔ یقیناً یہ بدیہی ہے کہ انسان ایسا طرز عمل اختیار کرتے ہیں اور اسے انجام کو پہونچاتے ہیں جس میں تکلیف ہی تکلیف ہو اس پر غور کرنے سے بھی ایذا ہوتی ہے اس کے فیصلہ کرنے میں اس کے بجالانے میں اور اس کے حاصل کرنے میں سوا ایذا کے اور کچھ نہیں ہوتا۔ غور کرو زیادہ معمولی مثال اس باپ کی جو اپنے آپ کو اس امر پر مجبور پاتا ہے کہ اپنے پیارے لڑکے کو سخت تعذیر دے۔ مثلاً مانع ہونا کسی لذت سے وہ دونوں یہ امید کرتے تھے کہ اس لذت سے

مستفیض ہوں گے۔ ہر منزل پر اس مجبوری سے جو اس پر آپڑی تنفر کرتا ہے اور جانتا ہے کہ وہ خود ایک عمدہ خوشی کا ایثار کرکے ایک آزار دہ عمل کو اختیار کر رہا ہے۔ یہ کہنا لغو محض ہے کہ باپ کو اس خیال سے کہ اس کا بیٹا اس تعذیر کے برداشت کرنے سے عمدہ اخلاق اور سیرت کا اکتساب کرے گا خوشی حاصل ہوتی ہے اور یہ خوشی کام کو جاری رکھتی ہے۔ اگر اسی خیال سے فی الجملہ تسلی ہو بھی تو وہ ایک لمحہ کے لئے ہوگی اور یہ خوشی بالکلیہ ہمدردی کی ایذا میں فنا ہو جائیگی اور خوشی کا اثر باقی نہ رہے گا بسبب اس سختی کے جو محبت پدری کے جوش پر روا رکھی گئی ہے۔

مثالیں خالصًا عادی اور گویا میکانی افعال بھی اس کا قطعی فیصلہ کر دیتی ہیں۔ ہم بعض اوقات کوئی معمولی سا کام کرتے ہوتے ہیں بغیر اس کے کہ اس کا عزم کیا ہو بلکہ صرف اس لئے کہ ہم ایسے موقع پر ہیں کہ معمولًا ایسا کام کیا جاتا ہے مثلاً صدری کے بدلتے وقت گھڑی کا کوکنا۔ ایسے دل ناخواستہ کاموں میں ایک اقل مقدار توجہ کی درکار ہوتی گر پھر بھی طلب ضرور ہے یہ اظہارات عادات کے ہیں اور خوشی اور رنج سے بے نیاز معلوم ہوتے ہیں خواہ وہ خوشی یا رنج پہلے سے سوچی ہوئی ہو یا کام کے کرنے کے وقت ہو۔ ایسا کام حسی ارتسام کے اثر سے فورًا کیا جاتا ہے ایسے کام مخصوص طلبی میلان کو کام میں لاتے ہیں جو کہ عادت ہے۔ ایسے افعال شاید اور افعال سے بہتر ہم کو جانوروں کے اکثر افعال سے کسی درجہ تک مطلع کرتے ہیں کہ وہ کیونکر کام کرتے ہیں۔

ہم اور فطریات فعل کے بیان کی طرف متوجہ ہو سکتے ہیں اور سب سے پہلے ہم ایک نظریہ پر جو باقی رہگیا ہے نظر کریں گے جو انسانی رویہ کی ہر صنف اور ہر ہمواری کے لئے صادق آنے کا مدعی ہے۔ یہ نظریہ عقلیت افعال ہے جو کہ افعال کو تصورات سے منسوب کرتا ہے۔ اور اس بدیہی واقعہ سے تجاہل کرتا ہے کہ کمال اور نظام سیرت کا یا طلبی جہت انسانی ذہن کی بہت کچھ علم کے کمال اور نظام سے جو کہ شعوری حیثیت ذہن کی ہے اختلاف رکھتی ہے اور مستغنی ہے۔ اس نظریہ کے قدیم طرفداروں میں سب سے مشہور ہربرٹ تھا اور معاصرین میں پروفیسر بوسنکیو اور اگر میں (مصنف) مسٹر ایف ایچ بریڈلی کی تحریر کے سمجھنے میں کلیتہً ناکامیاب نہوا ہوں تو مصنف بھی اس کا

طرفدار ہے ۔

اس نظریہ کی رو سے ذہن میں کم و بیش تصورات کی ترتیب شامل ہے۔ اور ہر تصور ایک عقلی حقیقت اور ایک رجحان کام کرنے کا ہوتا ہے۔ صنف جملہ افعال کی اعلیٰ درجہ کی صورتوں کی وہ ہے جس کو خیالی حرکی فعل کہتے ہیں۔ وہ فعل جس کی نسبت یہ فرض کیا گیا ہے کہ وہ فوری نتیجہ اوس فعل کے تصور کے عالم شعور میں موجود ہونے کا ہے ارادہ محض کسیقدر (پیچیدہ) مثال ایسے خیالی حرکی فعل کی ہے ۔

پس اب یہ سوال متانت کے ساتھ ہو سکتا ہے کہ کیا کوئی فعل اس مفروضہ صنف خیالی حرکی کے مطابق بھی ہے جس پر یہ اصطلاح صادق آئے۔ افعال جو ان نام نہاد کے ثابت تصورات سے صادر ہوتے ہیں وہ عموماً عمدہ مثالیں خیالی حرکی فعل کی سمجھی گئی ہیں۔ لیکن اس زمانہ میں نفسی طبی تحقیق کے جو انکشافات ہوئے ہیں ان سے صاف ہوتا جاتا ہے کہ ان جملہ صورتوں میں ثابت تصور ثابت ہی ہے۔ اور اس قابل ہے کہ فعل کا تعین کرے کیونکہ یہ تفاعل (وظیفہ عمل) کے اعتبار سے کسی استوار طلبی رجحان سے لزوم رکھتا ہے۔ لیکن اس اعتراض سے قطع نظر کر کے اور مباحثہ کی خاطر سے مفہوم خیالی حرکی فعل کا میں تسلیم کئے لیتا ہوں اور کہتا ہوں کہ یہ قول بداہتہً باطل ہے کہ وہ فعل جو آزاد رہ کوشش کیساتھ جاری رہا ہے بخلاف ہر قسم کی داخلی اور خارجی مشکلات کے بسیط خیالی حرکی فعل ہے۔ ہم دریافت کر سکتے ہیں کہ وہ کونسی شئے ہے جو فعل کے ایک تصور کو افعال کے جملہ تصورات پر غالب آنے کی قوت عطا کرتی ہے جبکہ جملہ تصورات مساوی وضاحت کے ساتھ ادراک میں موجود تھے؟ بریڈلی کا جواب اس سوال کا یہ ہے کہ ذات اپنے آپ کو انجام کے ساتھ متحد کر لیتی ہے وہ انجام جسکا تصور غالب ہوتا ہے۔ بوسنکیوت جواب دیتے ہیں کہ یہ توجہ کا مبذول ہونا ہے ایک تصور پر دونوں جواب درست ہیں اگر ذات اور توجہ اپنے صحیح مفہوم سے سمجھے جائیں یعنے اگر ذات سے یہ سمجھا جائے کہ وہ ایک وسیع نظام طلبی میلانات کا ہے جس کو سیرت کہتے ہیں اور اگر توجہ سے یہ سمجھا جائے کہ وہ طلب ہے جس کا انکشاف شعور میں ہوا ہے۔ لیکن بوسنکیوت کے نزدیک توجہ محض استدراک[1] ہے ہربرٹ کے مفہوم کے

[1] استدراک Apperception سے توجہ کا عمل مراد لیتے ہیں جس حد تک کہ کسی چیز کے استحضار

موافق امتزاج ایک تصور کا متوافق تصورات کے مجموعہ کے ساتھ اور چونکہ طالب کو نہیں مانا ہے لہذا توافق سے منطقی[1] توافق مراد ہے۔ پس جو کوئی تصور فعل کا موافقت رکھتا ہے دوسرے تصورات فعل کے ساتھ وہ مستدرک ہے یا اس پر توجہ کی گئی ہے۔ لہذا وہ غالب ہوتا ہے دوسرے تصورات پر اور یہ ارادہ ہے۔ بوسنکیوٹ اس میں یہ زیادہ کرتے ہیں کہ "ذہ صورت تعدی فعل کے شعور کی اعلیٰ ہمواری پر شخصیت شرکت کرتی ہے یعنے ایک تصور منجملہ تصورات جو غلبہ کے لئے کدوکوشش کر رہے ہیں کمک لیتا ہے ہماری اثباتی شخصیت کے مجموعہ سے۔ مگر وہ اس طرح توضیح کرتے ہیں کہ مجموعہ ذات یا شخصیت محض ایک مجموعہ تصورات ہے مع اپنے ملزوم حسیات کے یا ایک عمارت تصورات کی مع اپنے انفعالات لذت اور الم کے۔ اور ان میں ایک رجحان اپنے اظہار کا ہے اس حد تک کہ جسقدر وہ حقیقت سے مختلف ہو جاتے ہیں" اور بریڈلی کی رائے میں بھی ذات محض ایک "تعمیر تصورات" کی معلوم ہوتی ہے پس اس نظریہ عقلیت فعل میں طلب یا ارادہ جو اس تمام کتاب میں اصل اساس کل حیات اور ذہن کا مانا گیا ہے اس سے قطعی تجاہل کیا گیا ہے اور میری تنقید میں اس رائے کے شامل ہے اشارہ طرف اس کل بیان کے جو اس کتاب میں جبلت وجدان اور ارادہ کے باب میں ہوا ہے۔ اگر یہ تمام بیان خلل دماغ کے وہمیات کی کارستانی نہیں ہے تو یہ نظریۂ عقلیت اصلاً باطل ہے۔ میں صرف اسقدر اور کہوں گا کہ جب ہم حیات کی ادنی صورتوں کی طرف رجوع کرتے ہیں تو نظریۂ مذکور کا ضعف کلیتہً ظاہر ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس سطح پر تصورات کو بطور اصل موضوع

---

بقیہ صفحہ ۳۶۱ - (تصور) میں جس پر توجہ کی گئی ہے اور ماقبل کے ذہنی منظر وف میں تفاعل واقع ہو مع ان ذہنی میلانات کے مجموعہ کے جو اس شئے کے تصور سے پہلے پیدا ہو چکے ہیں۔ اس اصطلاح کو (Libnitz) لائیبنٹز نے فلسفۂ نفسیات میں داخل کیا تھا وہ اس مفہوم سے یہ سمجھا تھا کہ اسقدر اک شئے کا فہم مراد ہے جب کہ اُس شئے کو ذات اور ذاتی تعلق سے جداگانہ ملاحظہ کریں۔ یہ مفہوم تقریباً توجہ کے ہم معنے ہے جس معنے سے متاخرین نے اس لفظ کو استعمال کیا ہے۔ ۱۲ مترجم

[1] یعنے وہ موافقت جس کو عقل تجویز کرتی ہو۔ ۱۲ مترجم

نہیں مان سکتے کل فعل کی محض میکانی انعکاسی فعل سے ترجمانی ہوگی اب ہم کو سامنا پڑیگا اس مشکل مسئلہ سے کہ عقل اور ارادہ کی پیدائش لاشعوری[1] میکانیت سے ہوئی ہے یہ ایسا مشکل کام ہے کہ خود ہربرٹ اسپنسر کی ذکاوت بھی اس کے لئے کافی نہ ٹھری۔

اور سب نظریات ایک جدید قسم میں لینا چاہئے انسانی سیرت کے باب میں اس واقعہ کی جہت سے کہ مصنفین اخلاق کو ایک علیحدہ مقولہ کے تحت میں لاتے اور ردیہ جملہ صورتوں سے اس کو مختلف تصور کرتے ہیں اور اس خصوصیت کو ایک خاص قوت سے منسوب کرتے ہیں جس کو "کانشنس (ایمان)" یا "حسیت اخلاق" یا "عقل" یا "ارادہ نطقی" یا "حسیت فرض"۔ یہ ایک ایسی قوت ہے جو کہ نوع انسان سے مخصوص ہے۔ یہ قوت جس کے باب میں سمجھا گیا ہے کہ ذہن انسانی میں بطور ایک جداگانہ صنعت صانع کے ودیعت رکھی گئی ہے نہ کہ وہ بطی الاثر عمل ارتقاء سے پیدا ہوئی ہو۔ اکثر ان میں سے جو اخلاقی کردار کو ایسی کسی خاص قوت سے منسوب کرتے ہیں یہ مانتے ہیں کہ انسانی فطرت میں بعض سفلی اصول فعل کے بھی شامل ہیں جن کو وہ حیوانی خواہشیں کہتے ہیں یا جبلتیں یا شہوات اور ان کو وہ قابل افسوس بقایا حیوانی مورثوں کا سمجھتے ہیں جو اس قابل نہیں ہیں کہ ان پر حکیم اخلاق توجہ کرے۔

ان جملہ مسائل میں دو اعتراضوں کی کھلی کھلی گنجائش ہے (۱) یہ منافات رکھتے ہیں علے الاتصال ارتقار کے اصول سے (۲) یہ صورتیں ہیں مسائل قوی کی حس کے مغالطے اکثر واضح کردئے گئے ہیں۔ لیکن چند لفظیں منجملہ ان کے اس نظریہ کے باب میں کہنا ضرور ہیں جو نظریہ سب سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ جب مصنفین ہم سے کہتے ہیں کہ "عقل" اصل خلقی فعل کی ہے یہ بتا دینا ضرور ہے کہ اصلی وظیفہ عقل کا یہ ہے کہ قضایا کا استخراج کرے ایسے قضایا سے جو مسلمہ ہوں۔ فرض کرو کہ ایک شخص بھوکا ہے اور اس کے سامنے ایک شئے ہے جس کو وہ نہیں جانتا کہ وہ غذا ہے بذریعہ عقل کے

---

[1] مادیئین زمانہ متاخر یہ کوشش کرتے کرتے تھک گئے کہ عقل اور نفس کا کسی نہ کسی طرح لاشعور مادہ سے پیدا ہو جانا ثابت کریں مگر نہ ہوا پر ہو اہکسلی نے تو یہ مشہور جملہ کہا ہے کہ نہیں معلوم لاشعوری مواد میں شعور ذات الہ دین کے موکل کی طرح کہاں سے حاضر ہو جاتا ہے۔ ۱۲ مترجم

وہ دریافت کرسکتا ہے کہ وہ کھانے کے قابل ہے اور پرورش بدن کی کرتی ہے اب وہ اس کو کھائے گا یا کھانے کی خواہش کرے گا۔ لیکن اگر وہ بھوکا نہو تو عقل اس میں خواہش نہیں پیدا کرسکتی اور نہ کھانے پر آمادہ کر سکتی ہے۔ اور اخلاقی چیز میں بھی عقل کا ایسا کام ہے۔ عقل مدد دیتی ہے اور اچھے اور برے (حسن و قبح) کے تعین میں اور عمدہ نتیجوں کے علم سے استخراج کرتی ہے کہ کونسا فعل حق ہے۔ لیکن جب تک انسان راستبازی کا خواہشمند نہ ہو اور نیکی کرنے کا آرزومند نہ ہو یا خیر و سعادت کا جویانہ ہو یعنے جب تک اخلاقی وجدان اور اخلاقی سیرت نرکھتا ہو عقل اس کو حق کے عمل پر یا اس کی آرزو پر مجبور نہیں کرسکتی۔ خواہش کا پیدا کرنا اس کے حد اقتدار سے خارج ہے۔ یہ ایسے رجحانات کو جو پہلے سے موجود ہیں اپنے خاص اغراض کی جانب راہنمائی کرسکتی ہے۔ پس یہ بڑی بھاری غلطی ہے بعض مصنفین[1] کا یہ کہنا کہ عقل پیدا کرسکتی ہے خواہش کو ایک اخلاقی (فضیلت) صفت کی یا یہ کہنا (جیسا کہ سجوک نے کہا) کہ ذی عقل (ناطق) موجودات میں بحیثیت ناطق ہونے کے اس معرفت یا حکم سے کہ یہ (حق) ہے یا "کردنی" ہے ایک اقتضا یا محرک فعل عطا کرتا ہے" کیونکہ یہ امر ذی عقل پر بحیثیت ذی عقل ہونے کے صادق نہیں آتا۔ شیطان[2] میں بالفرض ایسا اقتضا نہ پیدا ہوگا عقلی طریق سے یہ درست ہے صرف اخلاقی ہستیوں کے لئے یا جن کے اخلاق کی تہذیب ہوچکی ہے اس حیثیت سے کہ وہ ذی اخلاق ہی ہیں جو کہ نیکی کرنے کے لئے مستعد ہیں اور نیکی کرنا چاہتے ہیں۔ صرف اس لئے کہ وضعی تعریف[3] یا لفظی تعریف سے

(۱) مثلاً ڈاکٹر راشڈال جو لکھتے ہیں "یہ سچ ہے کہ کام نہیں کیا جاسکتا جب تک اقتضا نیکی کرنے کا معقول فعل موجود نہ ہو ہماری ذات میں لیکن ایسی خواہش عقل پیدا کرسکتی ہے جو کہ حقیقت کو پہچانتی ہے۔ (نظریہ نیک و بد جلد اول صفحہ ۱۰۶) مترجم

[2] مصنف کا منشا یہ ہے کہ عقل اور اخلاق جداگانہ چیزیں ہیں لازم نہیں ہے کہ صاحب عقل نیک ہو مثلاً شیطان باوصف معلم الملکوت ہونے کے شریر ہے اگر عقل کا یہ مقتضا ہوتا تو ضرور نیک ہوتا ۱۲ مترجم

[3] موجود ذی عقل کی اگر یہ تعریف مان لی جائے کہ وہ ایسا موجود ہے جو نیکی کرتا ہے یہ مسئلہ بظاہر معقول بنا لیا گیا ہے لیکن یہ تعریف دوری ہے ہم کیوں اس کو تسلیم کریں کہ یہ تعریف ہے ذی عقل کی۔

"موجود ذی عقل" کے کہ وہ ایسا موجود ہے جو کہ حق کرنا چاہتا ہے یہ مسئلہ ظاہراً معقول معلوم ہوتا ہے ۔ نہ اس مسئلہ میں کہ اخلاقی کردار صادر ہوئی ہے عقل سے کچھ محسوس ترقی ہو سکتی ہے اگر "عقلی ارادہ" کو بجائے "عقل کے رکھدیں۔ ممکن ہے کہ بظاہر یہ نظریہ عقلیت کے مغالطہ سے بچتا ہوا معلوم ہو اگر عقلی طریق عمل کو ماخذ افعال قرار دیں۔ لیکن جب تک کچھ اور توجیہ ارادہ کی نہکی جائے یہ مسئلہ کسی طرح مسئلہ کانشنس پر فوقیت نہیں رکھتا کیونکہ عقلی یا ناطق ارادہ محض ایک لفظ ہے جس سے ہم اس واقعہ پر دلالت لیتے ہیں کہ ہم عمداً اخلاقی انتخاب اور فیصلے پیدا کرتے ہیں اور یہ انتخاب (اختیار) اخلاقی محض صدور ایک (سبعی) وحشیانہ کش مکش متضاد خواہشوں کا نہیں ہے ۔

گو کہ حدسی مسائل جو کہ اخلاقی حکم (تصدیق) اخلاقی اختیار اور کوشش کو ایک مخصوص قوت سے منسوب کرتے ہیں مختلف عبارتوں میں بیان ہوئے ہیں اور گو کہ مفروضہ قوت طرح طرح کے ناموں سے نامزد ہوئی ہے لیکن وہ سب مشابہیں اور ان پر علیحدہ علیحدہ غور کرنے کی ضرورت نہیں ہے ۔ ہم غور کر سکتے ہیں اس صورت پر جو کانٹ سے ماخوذ ہے اور منسوب کرتی ہے ہمارے اخلاقی احکام (تصدیقات) کو "حسیت فریضہ" سے اب اس پر کوئی سنجیدہ نزاع نہیں کرتا کہ جملہ افعال اخلاقی کسی ہستی کی "قوت خلقی" سے صادر ہوتے ہیں۔ یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ اکثر معمولی موقعوں پر حیات کے ہمارے افعال اور اصلوں یا منبعوں سے صدور کرتے ہیں۔ لیکن یہ مانا گیا ہے کہ تدبیر جس سے اخلاقی فیصلہ صدور کرتا ہے اس صدور کا تعین تعامل سے "حسیت فریضہ" کے ہے حسیت فریضہ فی الواقع آخری جاء پناہ حدسیت کی ہے ۔ اُن صاحبان اخلاق کے لئے جو انسان کی اخلاقی فطرت کو ایک راز بنانے پر اصرار کرتے ہیں یہ راز علیحدہ ہے عظیم تر راز سے ذہن کے اور ضمناً اس کے قوانین ایک خاص درجہ کے ہیں جو اپنی کنہ ذات میں ان قوانین سے مختلف ہیں اور یہ عموماً جن کا تابع ہے ۔ کینس راشڈال لکھتا ہے۔ "تصور فریضہ کے لئے نہ صرف ہستی بلکہ اقتدار کے ادعا کرنے میں ہمارا ضمنی مفہوم یہ ہے کہ اس امر کی معرفت کہ کچھ ہمارا فریضہ ہے اسی سے اس امر کی معرفت بھی ہم پہونچتی ہے جو کہ غور کرنے پر محرک اور مقتضی اس فعل کی ہوتی ہے ۔ کسی شئے کا حق سمجھنے میں یہ استعداد ہے کہ اس فعل کے صدور کا اقتضا پیدا کرے ۔ اور وہ

حیسیتؔ فریضہ کو کہتے ہیں کہ وہ ایک بالکلیہ کافی محرک شعور انسانی میں موجود ہے اس قوت کے لئے جبکہ کوئے اخلاقی معرکہ درپیش ہو۔
یہ مسئلہ اگر صحیح ہو تو اخلاقی فیلسوف کو نفسیاتی تحقیق اور غور و تامل سے باز رکھے گا سوا اس کے کہ وہ اپنے متقدمین کی غلطیوں کو کھول دے اور یہ ثابت کر دے کہ ان کا نفسیات جھوٹا اور بلا ضرورت دقیق تھا مثلاً کانٹ کا یا بانیان منفعیت کا نفسیات۔ کیونکہ کل اثباتی نفسیات جو انکا مقصد تھا اس مختصر جملے میں سمائی ہوئی ہے "کہ عقل میرے فریضہ کا اعلان کرتی ہے اور میرا حس فریضہ کا مجھکو اس کے بجا لانے پر آمادہ کرتا ہے"۔ مگر بعض متاخرین جو حدسیت کے حامی ہیں بدقسمتی سے اپنے مسئلہ کی نظم و ترتیب کی خاطر سے اپنے "حس فریضہ" کو چھوڑنا نہیں چاہتے یہ قوت محض ایک راز ہے جس کے باب میں اور کچھ کہنا ممکن نہیں ہے۔ سجوک کا بیان ہے کہ مفہوم "چاہیئے" (باید) یا فریضہ کا ایسا بسیط ہے کہ اس کی حقیقی یا صوری تحدید ممکن نہیں ہے اور اسی معنے سے ڈاکٹر راشڈال نے کہا ہے کہ یہ خیال کہ "کچھ کرنا چاہیئے" ایک ایسا تصور ہے جس کی تحلیل ناممکن ہے جو کہ ہر اخلاقی حکم میں شامل ہے۔ مگر انھوں نے اس پر بھی ترقی کی جرأت کی اور ہم سے کہا کہ "فریضہ سے ٹھیک یہ مراد ہے کہ مختلف اقسام کی نیکوں کی پاسداری ان کی اضافی قدر و قیمت اور اہمیت کے متناسب ہے" اور اس کے بعد وہ کہتے ہیں جس فرض کی تہ میں واجب قدر شناسی اور متناسب حقیقی قیمت انجاموں کی ہے"۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حدسی مسئلہ کے ایک بڑے حامی کے اقرار سے "حس فریضہ" کوئی اخیری عنصر اخلاقی شعور کا قابل تحلیل تصور نہیں ہے

ؔ حیسیت فرض (ڈیوٹی) کا تصور بعض کے نزدیک ایک فطری امر ہے ہر انسان حق و باطل میں تمیز کر سکتا ہے اس کے لئے کسی استدلالی استخراج کی ضرورت نہیں ہے (باید) یا "چاہیئے" کا تصور بدیہی ہے۔ جھوٹ بولنا اگر برا ہے تو مجھکو جھوٹ نہ بولنا چاہئے۔ اس صورت میں جھوٹ کی برائی کو عقلاً ثابت کرنا ہوگا مگر بعض فلسفی اس حد پر جاتے ہیں کہ کردنی افعال بھی بدیہی ہیں لیکن یہ غلط ہے اس لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو یہ نہ ہوتا کہ جو افعال ایک قوم یا شخص کے نزدیک مذموم ہیں اُن افعال کو بعینہ دوسرے ممدوح خیال کرتے ہیں ۱۲ مترجم

اور اُسی حال میں وہ ایک اقتضا کام کرنے کا بھی ہے بلکہ یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ایک انتہا کا
انتزاعی نام ہے ایک بڑے پیچیدہ جس کے ذہنی نظام کا جو کہ اخلاقی سیرت ہے اور
جس میں ایک نظام وجدانات کا شامل ہے اور یہ ایک کامل مثال خود یا بیداری
کے وجدان کی ہے کیونکہ یہ تصرف ہے کامل اخلاقی سیرت کا اور صرف یہی وہ شئے
ہے جو ہم کو صحیح حکم لگانے کے قابل کرتی ہے تاکہ اضافی قیمتیں اخلاقی نیکیوں کی
معلوم ہوں اور ان میں سے جو سب سے بہتر ہو اس کے درپے ہوں۔ اور اس کتاب
میں میں نے اس امر کے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اور اب عموماً تسلیم کیا جاتا ہے کہ
یہ پیچیدہ نظام جو کہ اخلاقی سیرت کا ہے اس کو ہر شخص معاشرتی ماحول اور اخلاقی روایت کے دباؤ سے
نہایت ہی آہستہ آہستہ تدریجی نشو ونما کے طریقہ سے سالہا سال میں اکتساب کرتا ہے۔ ہمارا
لاحس فریضہ "کا المختصر ادنیٰ اخلاقی سطح پر اس چیز کا حس ہے جس کے ہمارے ساتھی ہم سے طالب ہیں
اور بلند ترین اخلاقی سطح پر وہ چیز ہے جس کے ہم خود طالب ہیں یہ وسیلہ ہے ایسی
سیرت کے (تصور کا) جس کو ہم نے پیدا کیا ہے۔ کس طرح اور کیوں ہم اپنے ساتھیوں
یا اپنی ذات کے اس مطالبہ کا جواب دیتے ہیں اور یہ مطالبات کیونکر پیدا ہوتے
ہیں۔ میں نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ بذریعہ عام نظریۂ کردار کے یعنے نظریۂ
وجدانات اخلاقی اور نظریۂ ارادہ کے اس کا صدور ہوتا ہے۔

قبل اس کے کہ ہم نظریۂ "قوت اخلاقی" کو رخصت دیں مجھکو یہ اور کہنا
چاہیئے، کہ ایک معنے سے روایتی "حدسی مسئلہ" صادق ہے۔ یعنے یہ سچ ہے کہ جب ہم
اخلاقی وجدانات کا اکتساب کر لیتے ہیں تو ہم اکثر اخلاقی احکام بھی لگاتے ہیں اور
اخلاقی جد وجہد بھی کرتے ہیں بغیر اس کے کہ افعال کے انجاموں کا موازنہ کریں۔ لیکن
اس کے تسلیم کرنے یا قائم کرنے کے لئے نہ تو مسئلہ قوت اخلاقی کا درست سمجھنا ہے نہ
اس امر کا انکار ہے کہ ہمارے اخلاقی احکام کی اکثر تصحیح چاہیئے ہوتی ہے اس طور
سے کہ نتائج افعال کے انسانی بہبود پر کیا اثر رکھتے ہیں اس پر نظر کیجائے کیونکہ یہی
ایک سچا اور آخری معیار ہر فعل کی اخلاقی قدر وقیمت کا ہے۔

ہم تسلیم کر سکتے ہیں امکان موروثی میلان کا اگرچہ اخلاقی وجدانات
ہر شخص کے لئے از سر نو تعمیر ہوتے ہیں اس طریقہ سے جس کا خاکہ صفحات ہذا میں کھینچ

دیا گیا ہے ۔ اور جس حد تک یہ صورت موروثی میلان کی ہے استعداد اخلاقی حکم لگانے کی جس کی خبر اس میں داخل ہے اس کو پیدائشی کہہ سکتے ہیں اور اس اعتبار سے فطری اور بدیہی ہے ۔

اب یہ ثابت کرنا باقی رہا کہ نظریۂ کردار جس کا یہاں مذکور ہوا ہے اکثر بڑے فیلسوفوں کے مسائل میں ضمناً داخل ہے (اگرچہ انھوں نے اس کو صراحتاً نہیں کہا ہے) اور زیادہ صاف صاف شاید ٹی ایچ گرین اور پروفیسر اسٹوٹ کے تصنیفات میں ہے ۔ ان مصنفوں نے حیوانات کے افعال کا حقیقی طلب ہونا یا ارادہ کا اظہار مانا ہے اگر لفظ "ارادہ" کا وسیع مفہوم لیا جائے ۔ یہ مصنفین مانتے ہیں کہ انسانی فطرت میں استعداد اور قابلیت ایسے ہی ابتدائی طلب کے اطوار کی موجود ہے اور خواہش نسبتہً ایک پیچیدہ طور طلب کا ہے اور صحیح معنے سے انسان ہی میں یہ قابلیت پائی جاتی ہے ۔ لیکن وہ یہ ادعا نہیں کرتے کہ ارادہ یا اخلاقی کردار خواہشوں کی تنازع کا ایک نتیجہ ہے وہ ٹھیک کہتے ہیں کہ یہ بسیط اطوار طلب کے لاشوری اقتضاءات کسی شئے کے لئے للیانا اور یہ خواہشیں ایک ایسی شئے ہے جس کا ہر انسان کو تجربہ ہوتا ہے کیونکہ ایک معنے سے تو یں اس پر اپنا عمل کرتی ہیں اور اس کو مجبور کرتی ہیں کہ ذیرہ کردار اختیار کرے یا وہ اور وہ جانتا ہے کہ اس کی حقیقی ذات یا تو ایسے رجحانات اس کی مخالف ہوگی یا اُن کو قبول کرے گی ۔ اور ایسی صورت میں جبکہ ذات اس طرح دخیل ہو کے خواہشوں یا اقتضاوں کو قبول کرے یا مانع ہو تو ہم ارادی فعل بجا لاتے ہیں ۔ اور ذات سے ان کی مراد ایک انتزاعی وجود نہیں ہے جس کی کوئی توجیہ ممکن نہیں ہے ۔ گرین لکھتا ہے کہ حقیقی ذات سے اس کی مراد انسان کی سیرت ہے اور وہ (مصنف مذکور) لفظ کانشنس کو بھی اسی معنے سے استعمال کرتا ہے ۔ اور کانشنس سے اوس کی مراد ایک ایسی شئے ہے جو کہ شخص کی حیات میں ایک تاریخ (مجموعۂ سوانح) رکھتی ہے وہ کوئی شئے جو رفتہ رفتہ بنی ہے اثنائے ترتیب اخلاقی میں اور معاشرتی ماحول کے زیر اثر ۔ کانشنس یا اخلاقی سیرت (بالجملہ) گرین کی رائے میں ایک مرتب نظام عادات اور ارادہ کا ہے ۔

اسٹوٹ بھی کہتے ہیں کہ ارادہ کا امتیاز محض تنازع سے خواہشوں کے

فیصلہ کن دخل شعور ذات کا ہے اور یہ ذات جو اخلاقی تنازع میں اپنے کو ایک خواہش کی طرف ڈال دیتی ہے دوسری خواہشوں کی مخالفت کرکے ایک متحدہ ترتیب اغراض کی ہے۔ پس غرض اسٹوٹ کے نزدیک ایک طلبی رجحان ہے مع اپنے ملزوم امکانات حسیہ کے اور ذات ایک متحدہ ترتیب طلبی رجحانات کی ہے۔

ان مصنفوں نے نہایت عام حدود میں نظریۂ فعل کو بیان کر دیا ہے میں اُسکی حمایت کرتا ہوں۔ یہ لوگ ارادہ کو ایک اساسی قوت قرار دیتے مثل (علم) کے وہ یہ مانتے ہیں کہ جملہ نظامات میں (خواہ حیوان ہوں خواہ انسان) اس کوشش کرنے والی قوت کا رخ خواہ اجمالاً ہو یا کم وبیش تصریح اور صحت کے ساتھ ہو بعض اقسام فعل کی جانب ہے جن کا میلان یہ ہوتا ہے کہ کوئی غایت خاص حاصل ہو۔ یہ کہ جب ان طلبی رجحانات سے کام لیا جاتا ہے اضافی انفرادیت کے ساتھ شخصی اقتضا خواہش یا فعل اس کا نتیجہ ہوتا ہے اور وہ یہ مانتے ہیں کہ اخلاقی ارادہ اور اخلاقی کردار موقوف ہے مرتب نظام پر ان رجحانات کے یہ کہ المختصر اخلاقی ارادہ سے صادر ہوتی ہے سیرت یا یہ کہ وہی ارادۂ سیرت ہے جبکہ بالفعل ہو۔ اُن کے مسائل میں یہ مضمون ضمناً داخل ہے جو یہاں مانا گیا ہے۔ یعنے کسی توضیح یا فہم کے لئے ہم کو چاہئے کہ اس کو مظہر کسی ایک طلبی میلان کا دکھائیں یا ایک کش مکش طلبی میلانات کی یا ایسے میلانات کا اقتران نظام سیرت کے منصوبہ کے موافق ہو۔ اور جب ہم اس طرح اس کو ایک مثال یا فرد طلب یا شہوت کی حسب قوانین عامہ شہوانیت ثابت کر دیں تو ایک ماہر فن کی حیثیت سے جو توقع ہم سے ہو سکتی تھی اس کو ہم بجا لائے۔

# تکملہ باب دوم

## ازدواجی جبلت

اس کتاب کے اگلے چھاپوں میں جبلت ازدواجی پر صرف[1] چند لفظیں کہہ کے اس مضمون کو ختم کر دیا تھا۔ کچھ تو اس لئے کہ اس مضمون کو عام ناظرین کے مطالعہ کے قابل اطمینانی طور سے بیان کرنے میں دشواری تھی اور کچھ اس لئے کہ اس پر چند لائق مصنفوں نے کماحقہ طولانی بحث کی ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ انسانی سیرت کے اس صیغہ کے اعتبار سے خاص مضمون میری کتاب کا یعنے انسانی ذہنی فعلیتیں جنکا بیان مفصل ہو اہے عموماً مقبول ہوچکا ہے۔ مضمون یعنے انسانی فعلیتیں خواہ ذہنی ہوں خواہ جسمانی ان کی توضیح یا تفہیم اسی طرح ممکن ہے کہ ان کا سراغ چند پیدائشی میلانات سے لیا جائے ایسے رجحانات حس اور فعل کے کم وبیش مخصوص طریقوں سے خاص موقعوں پر۔ رجحانات جو ہر معتدل درجہ کے شخص میں اس نوع کے ظاہر ہوتے ہیں جن کا ظہور اس موقع کیلئے سابق کے تجربہ پر موقوف نہیں ہوتا اور جو کہ مثل مماثل رجحانات کے جانوروں میں خصوصیت کے ساتھ جبلت سے نامزد ہو سکتے ہیں۔

مگر مجھکو معلوم ہوا کہ قبولیت عام کا حاصل کرنا انسانی فعل کے اس نظریہ کے باب میں ایسا آسان نہیں ہے جیسا میں سمجھے ہوئے تھا۔ اور چونکہ تحقیق سے ازدواجی تجربے اور چال چلن کے بہت صاف اور جلی تشریح اور بدیہی حمایت اس نظریہ کی ہو سکتی ہے میں سمجھتا ہوں کہ اس بڑی فرو گذاشت کو پورا نکرنا سخت حماقت ہے۔

اضافہ اس تکمیلی باب کا اس لئے بھی ضروری ہے کہ فی زمانناذہنی علم الامراض کے مسائل کا عالمگیر ذوق پیدا ہو گیا ہے اور اس پر دلکش بحثیں ہو رہی ہیں اور اسکے

---

(۱) عنوان "جبلت تولید مثل" جس کو میں اب غلط انداز خیال کرتا ہوں ۱۲ مترجم۔

متعلق ازدواجی رسم کی شکل بہت نمایاں ہو رہی ہے۔

اکثر جانوروں میں خصوصاً اکثر اعلےٰ درجے کے جانوروں میں ہر نوع کے ارکان دو قسم کے ہوتے ہیں نر و مادہ اور ان میں تولید ازدواجی ہے[1]۔ یعنے تولید موقوف ہے امتزاج پر ایک زندہ کیسہ کے جو نر کے بدن میں بنتا ہے (یعنے کیسۂ منی) وہ ایک دوسرے کیسہ کے ساتھ جو مادہ کے بدن میں بنتا ہے (بیضہ) جس سے وہ جرثوم پیدا ہوتا ہے جس کی تکمیل سے ایک جدید شخص عالم ہستی میں موجود ہو جاتا ہے۔ یہ امتزاج مع اُن طریقوں کے جن کی وجہ سے دو کیسوں کا اقتران ہوتا ہے بار آوری کا طریقہ ہے۔ پودوں میں جن کے اکثر انواع میں تزویجی تولید کا قاعدہ جاری ہے بار آوری اتفاق پر چھوڑ دی گئی ہے پودے اس کے سوا کچھ نہیں کرتے کہ ایک مقدار نر و مادہ کے جراثیم کے کیسے پیدا کر دیں یا دونوں (پولن اور اویول) کو اور ان کو ایسے موقعوں پر رکھدیں کہ بیرونی قوتیں فطرت کی (عموماً کیڑے یا ہوا) دونوں قسم کے کیسوں کو اکھٹا کر دیں۔ لیکن حیوانی مملکت میں یہ ضابطہ جاری ہے کہ جراثیم کے کیسوں کی ازدواجی جبلت کے عمل سے بڑی کفایت ہوتی ہے۔ یہی جبلت ہے جو متقابل کی جنسوں کے افراد کو ایک دوسرے کے قریب لاتی ہے ایسے وقت جبکہ جراثیم عمل بار آوری میں شرکت کے لئے آمادہ ہوں مچھلیوں کے اکثر انواع میں ہم دیکھتے ہیں کہ جبلت کا ازدواجی عمل بالکل ہی سادہ ہے نر صرف مادہ کے قریب پیر کے منی کے کیسوں کا ایک بادل سا مادہ پانی پر ڈال دیتا ہے اُسی وقت مادہ متعدد انڈے پانی میں دے دیتی ہے اور اخیری قربت اور امتزاج انڈے اور منی کے کیسے کا اس طرح ہوتا ہے کہ دوسرا پہلے کے قریب جاکے طریق اد خال سے منی کے جرثوم اور بیضہ میں اتصال ہو جاتا ہے۔ منی کے کیسہ کا بیضہ کے پاس خود بخود پہونچنا اور بیضہ میں داخل ہونا بالکل تاریکی میں ہے۔ یہاں ہمکو اُس سے بحث نہیں ہے۔ اس سے زیادہ کہ یہ ملاحظہ کریں کہ یہ طریقہ گویا نر و مادہ کی جنسیت کے سر کی الاپ[2] ہے

---

[1] یعنے نر و مادہ کے جوڑے سے بچے پیدا ہوتے ہیں۔ اس کو اصطلاحاً توالد کہتے ہیں۔ دوسری اصطلاح تولّد ہے جبکہ نر و مادہ سے تولید مثل نہو۔ ۱۲ مترجم

[2] الاپ اور سبتک موسیقی کی اصطلاحیں ہیں الاپ مراد ہے کسی راگ کے سروں کا اس طرح

جو کہ تمام حیوانی میزان (سپتک) میں جاری و ساری ہے۔ یعنے تلاش مادہ کی نر کو اور نسبتہً انفعال یا محض جذب مادہ کی طرف سے۔ جراثیم کے کیسوں کے اس انتہائی عمل کے علاوہ بارآوری کے عمل کی دو منزلیں اور ہیں جن میں جبلت کام کرتی ہے اولاً قریب آنا مقابل کی جنسوں (نر و مادہ) کی دو فردوں کا ثانیاً خارج کرنا مولد کیسوں کا اس طریق سے کہ وہ ایک دوسرے کے پاس پاس آجائیں۔

ازدواجی جبلت فطرت کی طرف کا سامان ہے تاکہ وہ دونوں منزلیں طریق بارآوری کی طے ہوں یعنے وہ طریق جس سے ایک جدید شخص کی پیدائش اور اس کی تکمیل کا آغاز ہوتا ہے۔ مثل اور جبلتوں کے یہ پیچیدہ پیدائشی نظام طبیعی نفسی میلان ہے جس کے تین حصے ہیں ہر ایک ان میں سے تینوں حیثیتوں سے ایک کی خدمت کرتا ہے جس کو ہم ہر کامل ذہنی یا طبیعی نفسی طریق میں ایک دوسرے سے تمیز کرتے ہیں یعنے شعوری انفعالی (تاثری) اور طلبی۔ وہ تین حصے جن کو ہم اعصابی تفاعل اور ساخت (تعمیر) کے مطمح نظر سے داخلی یا حسی مرکزی اور خارجی یا حرکی[1] کہہ سکتے ہیں۔

اس امر کا ملاحظہ کرنا ضروری ہے کہ نر و مادہ کی فعالیت کی اسی بسیط سطح پر بھی جو مچھلیوں سے ظاہر ہوتی ہے جبلت کے عمل کا ضمنی مفہوم یہ ہے کہ نر و مادہ میں خارجی اور

---

بقیہ صفحہ ۳۷۶ ۔ ادا کرنا کہ اس راگ کی شکل ظاہر ہو جائے اور سمجھ دار سننے والے سمجھ لیں کہ گویا فلاں راگ گانا چاہتا ہے اور سپتک سات سروں کی میزان کو کہتے ہیں جب بہت ہی خفیف آواز سے پہلے سر کی ابتدا کریں اور درجہ بدرجہ سات سُر کہہ کے آٹھویں کو پہلے سے دونا کر کے ادا کریں اب یہ دونا سر جس کو ٹیپ کا سر یا جوابی سر کہتے ہیں دوسری سپتک کی ابتدا ہے اسی طرح آٹھواں سر پھر دوسرے کا دگنا اور پہلے کا چوگنا ہوگا اس طرح تین سپتکیں پیدا ہوں گی اس سے زیادہ انسان کی آواز میں قدرت نہیں ہوتی۔ ۱۲ مترجم

[1] میں اس جبلت کی ساخت کے بارے میں اس بیان پر قائم ہوں جو باب دوم میں کیا گیا ہے۔ مگر میں جانتا ہوں کہ یہ خلاصہ بیان تاثری اور طلبی اجزاء میلانات کا بہت ناکافی ہے۔ باہمی تعلق اُن کا زیادہ تاریک اور ایک اعتبار سے بہت ہی قریبی ہے بہ نسبت اس تعلق کے جو ان میں اور شعوری جز میں ہے۔ توضیح کی اغراض سے کافی ہوگا کہ تاثری اور طلبی اجزاء میلان کو تفاعل کے اعتبار سے متحد ایک بحث کریں

اور اکی اطوار کے لحاظ سے جو تفریق ہے وہ نر و مادہ کے امتیاز کے لئے بکار آمد ہے۔ کیونکہ یہ اگر پہچانی ہوئی تفریقیں نر و مادہ میں نہ ہوں (جن کو ثانوی جنسی اطوار کہتے ہیں) نر کیلئے دشوار ہوگا کہ وہ اپنی نوع کی مادہ کو اپنے ساتھی نروں سے پہچان سکے اور اس سبب سے مُقاربت کی پہلی منزل پر پہونچنا محال ہوگا جو بار آوری کا مقدمہ ہے۔ اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ ان تمام جانوروں کی انواع میں جن میں نر و مادہ ہیں دونوں کی تفریق کی علامتیں موجود ہیں وہ علامتیں جو کسی ایک حاسہ سے محسوس ہو سکتی ہیں لیکن یہ علامتیں اعلیٰ درجہ کے جانوروں میں عموماً آنکھ سے دکھائی دیتی ہیں اگرچہ اور بڑے آلات سے بھی اُن کا امتیاز دور سے کچھ کم عمومیت نہیں رکھتا یعنے کان اور ناک سے۔

اس کا ملاحظہ بھی بہت ضروری ہے کہ یہ پہلی منزل بار آوری کی نر کا مادہ کے پاس جانا اس کی فرع ہے کہ پیدائشی قابلیت پہچان کی موجود ہو خصوصاً نر میں کہ وہ مادہ کو پہچان سکے۔ یعنے مادہ کو نر سے تمیز کر لے اور یہ امتیاز مادہ کی خاص علامتوں سے ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ مفروض گو کہ بادی الرائے میں معقول ہو کہ زیادہ زیرک اور اجتماعی انواع میں نر تجربے سے مادہ کی شناخت سیکھتا ہے لیکن یہ کم زیرک جانوروں میں تجویز نہیں ہو سکتا اور بداہتہً ناقابل تسلیم ہے ایسی انواع کثیرہ میں جن میں جب نر و مادہ کی مُڈبھیر ہوتی ہے تو نر کو جوان مادہ کے ساتھ ایسی گردیدگی ہوتی ہے جو نر سے نر کو نہیں ہوتی پیدائشی قابلیت یا میلان دوسری جنس کے پہچاننے کا امتیازی علامات کے ذریعہ سے ایک ضروری ہیئت یا جز پیچیدہ پیدائشی میلان کا ہے یہی جبلت جنسی ہے۔ بغیر اس اور اکی پہلو کے حیوانات کے لئے یہ جبلت تقریباً بیکار رہوتی۔ جبلت سے پہلا ضروری قدم بار آوری کے عمل کا میسر ہوتا لیکن بہت اتلاف اور یقین کی کمی کے ساتھ۔ پس جنسی جبلت سے جبلت کے ایک ایسے واقعہ کی تشریح ہوتی ہے جو متردد کرتا جس میں نے اس کتاب کے اوائل کے ابواب میں اصرار کیا ہے۔ یہ واقعہ کہ جبلت محض ایک پیدائشی میلان فعل اور حس کا نہیں ہے جو نوعی حیثیت رکھتا ہو بلکہ یہ ایک پیدائشی میلان اور اک کا یا اور اکی امتیاز ایسی چیزوں کا ہے جن کے جوابی فعل کے وقوع کے لئے نوعی بہبود اقتضا کرتی ہے۔

اکثر انواع میں یہ کافی نہیں ہے کہ جبلت کے شعوری پہلو سے اور اکی امتیاز ایک جنس کا دوسری جنس سے ممکن ہو۔ بلکہ مزید تفریق کی ضرورت ہے۔ کیونکہ دوسرے

منزل عمل بارآوری کی خارج کرنا جراثیم کے کیسوں کا مطلوبہ مقام اور وقت پر جبلت ہی سے اس کی تکمیل بھی ہوتی ہے ۔اس کی سب سے بسیط صورتوں میں محض نزدیکی دو متقابل فردوں کی اس مزید ردعمل کے وقوع یا تحریک کے لئے کافی ہوتی ہے جیسے نر مچھلی یا مینڈک جرثوم کے کیسوں کو پانی میں ایسی جگہ انڈیل دیتا ہے جہاں مادہ انڈے دیتی ہے ۔لیکن اکثر انواع میں اس عمل کی دوسری منزل میں زیادہ پیچیدہ فعل یا سلسلۂ افعال شامل ہے یعنے اکثر صورتوں میں حرکی نتیجہ جبلت کی تحریک کا ایک ہی ردعمل نہیں ہوتا یا ایک یا مکرر حرکات ایک قسم کی بلکہ ایک سلسلۂ رد (جوابی) اعمال کا جو ہر قدم پر ایک جدید موقع پیدا کرتا ہے اور دوسرے قدم کی برانگیختگی کا باعث ہوتا ہے ۔شیر دہ حیوانات میں دوسرا مرحلہ عمل بارآوری کا بہت پیچیدگی رکھتا ہے ۔اس ضرورت سے کہ منی کے جراثیم کیسات بیضہ کے بہت نزدیک ہوں جبکہ انڈا مادہ کے رحم کے اندر ہی رہتا ہے صرف یہی وہ مقام ہے جہاں بارآور بیضہ ان شرایط کو پاتا ہے جو کہ ابتدائی منازل تکمیل کیلئے ضروری ہیں ۔تاکہ منی کے کیسات ایسے موقع پر ہوں ایک وہ اپنی نوازی حرکت سے بیضہ تک پہونچیں جو کہ رحم میں ہے نر کو ایک آلۂ ادخال دیا گیا ہے قضیب اور مادہ کو فرج یا غلاف جو کہ رحم کی دہلیز ہے اور اسی غایت کے لئے حسیت کی جبلت میں خاص تغیر ہوا ہے اور اس میں پیچیدگی پیدا ہوئی ہے اس طریق سے کہ دوسری منزل بارآوری کی اخراج کیسات منی کا نر کے ذریعہ سے اب محض نزدیکی سے یا چھو جانے سے تحریک پذیر نہیں ہوتا۔ یہ ضروری ہے کہ آلۂ تناسل نر کا رحم کی دہلیز میں داخل ہو اور انزال کیسات منی کا واقع نہو جب تک کہ ادخال پورا ہو جائے ۔تاکہ دوسرا مرحلہ بارآوری کا اس طرز سے پورا ہو جنس کی جبلت نر کی اس کی مقتضی ہے کہ پیچ درپیچ ہو ادراکی اور فعلی دونوں پہلوؤں سے ۔نر کو صرف مادہ کے پہچاننے کی قابلیت ہی نہیں عطا ہوئی ہے بلکہ یہ قابلیت بھی ملی ہے کہ فرج کے راستہ کو ڈھونڈھ سکے ۔اور فعلی پہلو میں یہ پیچ درپیچ جبلت نر کو عطا ہوئی ہے کہ وہ اس پر آمادہ ہو کہ وہ مادہ کو گلے لگائے اور اپنے آلہ کو فرج میں داخل کرے اور ایسے حرکات کرے جو کہ جید الحس پوست کو آلہ کی متاثر کرکے کیسات منی کے اخراج کی موجب ہوں ۔جبلت حسیت شیر دہ جانوروں کی مادہ میں زیادہ ترمیم نہیں چاہتی بہ نسبت نر کے کیونکہ اس کا حصہ عمل انفعالی اور قبول ہے نہ کہ فعلی اور زور آوری ۔

اس کو اس کی ضرورت نہیں ہو کہ اس کو پیدائشی طور سے ایسی قابلیت دیجائے کہ وہ مرد کے آلۂ تناسل کو ڈھونڈھ لے اور اس طرح تلاش کر کے اپنے بدن میں داخل کر لے (اس کی ضرورت ہے کہ اس امتیاز کو سمجھ لیا جائے جو درمیان نر و مادہ کی جنسیت کی خواہش میں ہے تو بھی بعض انواع میں جبلت مادہ کو مجبور کرتی ہے کہ وہ نر کی حرکات کا جواب دے مخصوص مطابقی (جوابی) رویہ کے ساتھ۔ فعلیتیں نر کی اپنی طبعی حد کو کیسات منی کے اخراج کے ساتھ اور مادہ میں باہم آغوشی کا مقصد اعلیٰ یہ ہے کہ ایک فعلیت سے اندرونی جنسی آلہ کی جرثوم منی کا بیضہ تک رحم میں پہونچنا سہل ہو جائے اور یہ فعلیت مادہ کی بھی شکل نر کے انزال کے شامل ہے عروج اور اختتام پر جنسی فعل (جوش مباشرت) کے دونوں جنسوں میں فعلیت جنسی جبلت کی مدد پاتی ہے ایک قوی اقتضا سے اور ایک جذبی تحریک کے ساتھ ہوتی ہے چنانچہ اس حالت میں عمل بار آوری اپنی طبیعی رفتار سے چلتا ہے مباشرت کا جوش بڑھتے بڑھتے اپنے عروج کے درجہ تک پہونچ جاتا ہے۔ اور پھر دفعتہً فرو ہو جاتا ہے۔ اور تمام فعلیت بالطبع نہایت لذت بخش ہے حسب قانون عام کہ طبیعی فعل کی ترقی بلا مزاحمت ہر جبلی فعلیت میں اپنے طبیعی انجام کی طرف ہمیشہ خوش آیند ہوتی ہے۔

یہ مختصر اور عام بیان ماہیت و طرز عمل جنسی جبلت کا جو شیر دہ جانوروں میں ہے نوع انسان پر بھی صادق آتا ہے۔ اور اگرچہ عمل جبلت کا اکثر (خصوصاً مہذب اور شائستہ لوگوں میں) بہت کچھ پیچیدہ ہے اور ارادہ کی تاثیر سے تاریک ہو گیا ہے اور بسبب شخصی وجدانات اور تصورات کے پردۂ خفا میں ہے پھر بھی اکثر اس کا ظہور سادگی اور مستقیم انداز سے ہوتا رہتا ہے۔ بلاشک خاص سرچشمہ مشکلات اور تماشے (ڈراما) مہذب زندگی کے اس واقعہ میں مل سکتے ہیں کہ قوت شہوانی کا زور اور اس جبلت کے اقتضا کی زور آور ہونے کی وجہ سے اکثر مرد بلکہ عورتیں بھی جن کا چال چلن اعلیٰ درجہ کا ہو اور تعلیم یافتہ بھی ہوں ممکن ہے کہ جنسی شہوت کے سیلاب میں پڑ جائیں اور مزاحمت وجدانات کی حیوان کے افعال پر تصرف رکھتی ہے عارضی طور سے فسخ ہو جائے اور اس جبلت کے انقیاد پر آمادہ ہو جائیں اور وہی بسیط صورت پیدا ہو جو کہ جانوروں کے جوڑا جفتی کھانے کی ہوتی ہے۔

مثل اور اعلیٰ درجے کے جانوروں کے مردمیں بھی تکمیل خواہش مباشرت کی جبلت کی تکمیل بھرد ل جوانی اور نشو و نما اور سنِ تمیز کے تقریباً پورے ہونے بعد ہوتی ہے مسئلہ تعداد عمر کا جبکہ یہ جبلت باقاعدہ طور سے مردمیں کام کرنے لگتی ہے اور سلسلہ اس کی تکمیل کا متنازع فیہ ہے اور اس کے بارے میں بہت اختلاف رائے ہے۔ مہمات مضامین پر اس باب کی آخری فصل میں بحث کیجائیگی۔ بالفعل ہم اپنی توجہ کو بعض مخصوص ہیئتوں پر اور مسائل پر کال جبلت کے جو مرد سے متعلق ہے مبذول کرکے اسی پر اکتفا کرتے ہیں

بعض اعلیٰ درجہ کے مستند مصنفین نفسیات جنسی[1] کے یہ مانتے ہیں کہ وہ فعلیتیں جن کا بیان ہم نے فقرات بالا میں کیا ہے جس میں پہلی اور دوسری منزلیں بار آوری کے عمل کی علےالترتیب مظہر دو جبلتوں کے ہیں جن کے لئے مصنفین مذکور نے کانٹرکٹیشن Contrectatiou اور دی ٹیومینسنس Detumescence اصطلاحیں مقرر کی ہیں لیکن یہ غلط ہے کہ یہ دونوں منزلیں جنسی فعل کی جداگانہ جبلتوں پر محمول کیجائیں۔ حیوانی عالم میں ہم متعدد مثالیں "سلسلۂ جبلیات" کی مشاہدہ کرسکتے ہیں یعنے وہ جبلتیں جن میں سے ہر ایک فعلیتوں کے سلسلۂ واحد میں ظہور کرتی ہے۔ ہر قدم اس سلسلہ میں دوسرے قدم کے لئے راہ نکالتا ہے۔ جدید موقع جو ایک قدم سے پیدا ہوتا ہے وہ تفصیل میں ترمیم کرتا ہے اور اپنے اقتضا کی سمت اور طرز عمل میں خاص تغیر پیدا کرتا ہے۔ درحالیکہ اس حالت میں بھی اقتضا کے رخ میں ایک حیاتی غایت کا پہلو غالب رہتا ہے اور کل طریق عمل کے لئے طلبی ازجی کو مہیا کرتا ہے۔ بطور امثلہ ایسے سلسلۂ جبلیات کے ہم ان اقتضاؤں کو بیان کرسکتے ہیں جو تعمیری کوششوں پر آمادہ کرتے ہیں (چڑیوں کا گھونسلا بنانا اور مکڑیوں کا جالا بنانا) اور ایسے افعال جیسے گلہری اخروٹ کو زمین میں گاڑ دیتی ہے یا چڑیا پہلے ایک جگہ کو پسند کرکے وہاں انڈے دیتی ہے اور پھر بیٹھ کے سیتی ہے۔ جس طرح ان مثالوں میں پہلا قدم جبلی عمل کا ایک موقع پیدا کرتا ہے جو کہ دوسرے قدم کا باعث ہوتا ہے اسی طرح پہلی منزل بار آوری کی انسان مرد میں ایک دوسرے طریقے سے ایسے

(۱) خصوصاً اے مول دانٹرسنون جن بودی لینڈ وسکنزو ایلس اور ہویلاک ایلس (نفسیات جنس مطبوعہ فیلاڈلفیا ۱۱۹۱ء)

موقع کو پیدا کرتا ہے جو دوسرے منزل کے لئے فعلیتوں کو اُبھارتا ہے۔ جنس مقابل کی ایک مناسب فرد کا ادراک اس تک رسائی کرنے کے لئے اُبھارتا ہے اور اسی حالت میں اور پھر وہ حالت ٹیومیسنس (Tumescence) یا ٹرجیسنس (Turgescence) کی اعضائے تناسل میں پیدا کرتا ہے جو کہ (کم از کم مردمیں) ایک ضروری مقدمہ ہے اس طریق عمل کی دوسری منزل کا۔ لیکن گو کہ جسمانی فعلیتیں دونوں منزلوں کی مختلف ہیں صفت جذبی طلبی جوش کی جو کہ ان فعلیتوں کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے اوس کی ماہیت دونوں منزلوں میں سرتاسر یکساں ہے۔

یہ جذبی طلبی جوش (تحریک) جبکہ واقع ہو بلا آمیزش دوسرے جذبات اور رجحانات کے تو اس کو "شہوت" کہتے ہیں۔ یہ بدقسمتی کی بات ہے کہ اس لفظ کی عزت برباد ہو گئی ہے اس وجہ سے کہ عیسائی صاحبان اخلاق نے "شہوت" پر مذمت کا انبار لگا دیا ہے۔ لیکن نفسیات کے مقاصد سے یہ ایک نہایت ضروری اور مفید لفظ ہے۔ ہم کو نہایت آزادی سے مان لینا ہوگا کہ اُن تمام بری باتوں سے قطع نظر کرکے جو شہوت کے باب میں کہی گئی ہیں یہ اصلی عنصر جذبی طلبی انداز میں عاشق اور معشوق کے باہمی تعلقات میں موجود ہے۔ اور کوئی مضایقہ نہیں ہے چاہئیے کسی قدر حیثیت اور احساس میں شایستہ عاشقوں اور معشوقوں کے تغیرات ہوں اور وہ دوسرے رجحانات سے پیچ در پیچ ہو جائیں مگر شہوت ہی سے اس راگ کی آلاپ شروع ہوتی ہے اور یہی جزو اعظم ذہنی اور جسمانی توانائی کا ہے وہ توانائی جو بے پروائی کے ساتھ بافراط جنسی عشق کی خدمت کے لئے صرف ہوتی ہے۔

لیکن باوجودیکہ اس کا جاننا ضروری ہے کہ شہوت کا دخل اور رنگ آمیزی عاشق کے جذبات میں جو کہ معشوق کے حضور یا تصور سے برانگیختہ ہوتے ہیں لازمی ہے لیکن ہم کو اس غلطی سے بچنا چاہئیے (جو اکثر ہوا کرتی ہے) کہ محض رخ جنسی اقتضا کا کسی فرد خاص کی جانب بذات خود جنسی عشق ہے۔ ایسا انداز جنسی اقتضا کا کسی فرد خاص کی طرف عادتاً بے شک ایک ضروری شرط یا ماہیت جنسی عشق کی ہے لیکن کسی فرد خاص پر عادتاً شہوت کا ہونا بدنما وجدان ہے جس کو محبت کہنا زیبا نہیں ہے جنسی محبت ایک پیچیدہ وجدان ہے اور اس کی سرشت میں خلطت کا اقتضا اور شفقت ابوپ

کی سی باقاعدہ طور سے مرکب ہے جذبی طلبی میلان کے ساتھ جو کہ جنسی جبلت ہے یہ خالص خودغرضی ہے اور فی الجملہ حیوانی رجحان پر شہوت کے تصرف رکھتی ہے اس کو نرم کرتی ہے اور شریفانہ بنا دیتی ہے۔

موجودگی مادرانہ عنصر کی عورت کے انداز میں طرف اپنے عاشق کے متعدد افسانہ نویسوں نے تسلیم کر لی ہے۔ اور مشفقانہ حفاظتی عنصر مرد کے عشق میں طرف اپنی معشوقہ کے عموماً داخل ہوتا ہے یہ بھی صاف ظاہر ہے۔ جنسی محبت میں خالص رجحان دوسرے کی پاسداری اور بیدردانہ خود مطلبی انسانی فطرت کی دونوں مرکب ہیں اس کی توجیہ کافی طور سے عورت کے معاملہ میں مادرانہ اقتضا کی عظیم قوت سے اور سہولت اس کی ذات میں اس تحریک کے پیدا ہونے سے ممکن ہے جس کا ظہور اس کے تمام ذاتی تعلقات میں پایا جاتا ہے۔ اور مرد میں اس کی توجیہ کافی طور سے اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ عورت خصوصاً اس اپنی زندگی کے اس زمانے میں جبکہ وہ مرد کے لئے بہت ہی دلکش اور دلفریب ہوتی ہے وہ اکثر اعتبارات سے ذہناً اور جسماً بچے[1] سے مشابہت رکھتی ہے جو کہ باقاعدہ مرد ِحض پدرانہ یا محافظانہ اقتضا کا ہے۔

پس یہ غلطی ہے کہ جنسی جبلت سے جملہ ظہورات جنسی محبت کے منسوب کئے جائیں۔ کیونکہ یہ وجدان عموماً نہایت ہی پیچ در پیچ ہوتا ہے اور اس میں نہ صرف جذبی طلبی میلانات جنسی اور ماں باپ کی سی جبلتوں کے ہی شامل ہیں بلکہ میلانات دوسری جبلتوں کے بھی شامل ہیں خصوصاً خود نمائی اور ذاتی تذلل کی جبلتوں کے میلانات۔ ضرورت ہے کہ جنسی جبلت اور جنسی محبت کی وجدان میں امتیاز کیا جائے اور جنسی محبت کی پیچ در پیچ سرشت کا بیان ذہنی معالجوں میں جو کشتیں پروفیسر سگمنڈ فرؤڈ کے مسائل پر اوٹھائی گئی ہیں کما حقہ بیان ہو گیا ہے۔ فرؤڈ کی یہ تجویز ہے کہ حیز انسانی حیات کا جو عموماً جنسیت (زناشوئی) سے منسوب ہے زیادہ تر وسیع کیا جائے اور تقریباً ہر قسم کے ذہنی اور

[1] شاید جس یورپین قوموں میں زیادہ قوت رکھتا ہے انگریزی میں جورو کے لئے لفظ مائی چائیلڈ (میرا بچہ) بہت پیار کا خطاب ہے ہمارے محاورات میں اس کا پتا نہیں چلتا جورو اور بچے کی محبتوں میں بڑا فرق ہے۔ ۱۲ مترجم

اعصابی عوارض کی جڑ زناشوئی (مباشرت) سے منسوب کیجائے اور بھی جملہ خواب اور دوسرے اعمال باقاعدہ ذہنی حیات کے مباشرت ہی سے منسوب ہوں جن کا کوئی ظاہری تعلق مباشرت سے نہیں ہے مجھکو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ بہت بڑی توسیع مباشرت کے حیز کی (جس کی وجہ سے سخت مخالفت فرویڈ کے مسائل سے پیدا ہوگئی ہے اور اکثر کے لئے نہایت اہم اور قیمتی حقیقتیں تاریک ہوگئی ہیں جو مسائل مذکور میں شامل ہیں) اس میں غلطی بہت ہے جو اس وجہ سے ہوئی ہے کہ وہ امتیاز جس پر فقرہ گذشتہ میں اصرار کیا گیا ہے اس سے غفلت کی گئی ہے۔ کیونکہ فرویڈ اور اس کے شاگرد زناشوئی محبت کو جسے تمام محبتوں کی صنف فرض کیا ہے جملہ اسلوب اور حس جو اسی قسم کے ہیں مظاہر اس تعلق کے سمجھے گئے ہیں۔ جنسی حیاتیں اس وجدان کی جو سوانح بقا میں واقع ہوا کرتی ہیں۔ انھوں نے مباشرت سے متعلق مان لی ہیں یا یہ کہ ان میں جو معاشرتی عنصر شامل ہے جیسے ماں باپ کی محبت اولاد سے اور اولاد کی محبت ماں باپ سے اور اسی طرح ہر قسم محبت کی اور ہر مظہر نازک وجدان شفقت کا اسی کو سمجھنے لگے ہیں۔ اظہارات دوسرے جذبی اور طلبی رجحانات کے جو عموماً وجدان زناشوئی کی محبت کی ترکیب میں داخل ہیں اسی طرق سے اور اسی سبب سے اس فرقہ کے مصنفوں نے زناشوئی کے سرکی علامتیں تجویز کی ہیں ان تعلقات میں جن میں وہ ظاہر ہوتی ہیں یا مرد و عورت کے تعلق کے باقاعدہ اجزائے ترکیبی مان لئے گئے ہیں[1] اگر ہم ہوشیاری کے ساتھ اس امتیاز کو مشاہدہ کریں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ کوئی سبب اس کا موجود نہیں ہے کہ مباشرت کی جبلت میں ایسے رجحانات کو شامل سمجھیں جو علاوہ ان رجحانات کے ہیں جن کا تعلق براہ راست بار آوری کی پہلی اور دوسری

(۱) مثلاً وہ ظلم کیا جاتا ہے یا تجویز کیا جاتا ہے معاشرتی تعلقات کے اثنا میں (جس کی انتہائی صورتیں سیدزم اور میسوکزم کے نام سے بدنام ہیں) یہ بھی ایک جز باقاعدہ مباشرت کا قرار پایا ہے۔ لیکن میں کہیں بیان کر چکا ہوں (کارروائی رائل سوسائٹی صیغہ طبی متعلق سیکسٹری (۱۹۱۴) یہ اظہارات بظاہر منسوب ہیں جبلت خود اظہاری اور تذلل ذات سے جو خلاف طبیعت شدت میں بعض مخصوص شرائط تعلقات زناشوئی کے ساتھ اپنا کام انجام دیتی ہیں۔ ۱۲ مترجم

منزلوں کی کارآمد ہے۔

اگر ہم اس نسبتہً محدود نظر کو جو مرد کی جبلت مباشرت کے حیز سے تعلق رکھتی ہے اختیار کرلیں تو بھی اوس کی عملی سمت میں نہایت پیچیدگی ہے۔ اور اوس کے اوراکی جانب میں یقیناً اور بھی اس سے زیادہ پیچیدگی ہے جو عموماً تسلیم کیجاتی ہے اس کتاب کے اوائل کے ابواب میں میں نے بیان کیا ہے کہ بمقابلہ عمومی جمہوری نظر کے کہ ساخت کسی جبلت کی عموماً شامل ہوتی ہے ایک یا زیادہ ادراکی میلانوں پر جس سے اس جبلت کا متصرف اس قابل ہوتا ہے کہ توجہ کے ساتھ ان معروضات کو علیحدہ کرلے یا ان موقعوں کو خوب سمجھ لے اور ان میں امتیاز کرے جو موقعے اس قسم کے ہیں جو جبلی (جوابی) ردعمل کے مقتضی ہیں۔ مباشرت کی جبلت بھی اس قاعدہ سے مستثنیٰ نہیں ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ حیوانات غیر انسان میں ایسی علامتوں کی شناخت موجود ہے جس سے وہ مقابل کی جنس کو اپنی جنس سے امتیاز کرلیں اور یہ کہ یہ حقیقت خصوصیت کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے اُن جانوروں میں جو پہلے ہی موقع پر جب دوسرے جنس کی کسی فرد سے اُن کا سامنا ہوتا ہے تو وہ مباشرانہ ردعمل پر کاربند ہوجاتے ہیں۔ مرد میں چونکہ مباشرتی جبلت باقاعدہ طور سے پختہ نہیں ہوتی یا قابل تحریک نہیں ہوتی جب تک اُس فرد نے اپنی ادراکی قابلیتوں کی تکمیل نکرلی ہو اور اس نے اپنی ذات کو کسی سمت خاص میں کام کرنے کی قوت نہ بہم پہونچائی ہو ایسی مستقیم شہادت اس پیدایشی نظام جبلت کی بیان نہیں کیجاسکتی مگر اس کے باور کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ اس اعتبار سے مباشرتی جبلت کو نوع انسان کی تنزل یا انحطاط ہوگیا ہے اور ہمارے پاس غیر مستقیم شہادت اس رائے کی تائید کے لئے موجود ہے جس کو ہم نے یہاں اختیار کیا ہے۔ اولاً عظیم جذبی اثر اور جمالی قیمت انسانی شکل کی خصوصاً عورت کی شکل کی جو مرد کے لئے دلاویز ہے اس اثر کی توجیہ مشکل ممکن ہے جب تک امر زیر بحث کو تسلیم نکرلیں۔ شہادت کے لحاظ سے اس کی منزلت بہت کچھ ہے کہ لڑکا باوجودیکہ امر مباشرت سے بالکل ناواقف ہوتا ہے اس کو بھی عورت کی جانب جذب ہوتا ہے اور اس کی شکل دلفریب معلوم ہوتی ہے جس کا کوئی سبب حسب ظاہر موجود نہیں ہے گویا کہ یہ ایک راز سربستہ ہے۔ ممکن ہے کہ اس کی تخیل سرتاسر عورت کے تصور سے مالامال ہو اگرچہ یہ کشش اس کی مرضی کے خلاف بھی ہو اگر ہم وہ رائے جس پر میں اصرار کرتا ہوں رد کردیں تو

پھر ہم کو ماننا پڑے گا کہ یہ کشش طرف ثانی کے لئے اوس لذت کے تصور سے ہوتی ہے جو ملاقات سے ملتی ہے یا اس اکتسابی علم کی وجہ سے کہ طرف ثانی طبیعی معروض اس اقتضا کا ہے اور یہ زبردست خواہش اوسی صورت میں پوری ہو سکتی ہے جب کہ طرف ثانی کی کسی فرد سے ملاقات ہو بغیر ملاقات تسکین ممکن نہیں ہے۔ ان دونوں مذکورہ طریقوں میں اس واقعہ کی توجیہ کی کوشش کی گئی ہے۔ پہلا طریقہ خاص استعمال لذت و الم کے نظریہ فعل کا ہے جس کا مغالطہ گذشتہ باب میں ظاہر کر دیا گیا ہے۔ دونوں طریقے واقعۂ ذیل کے سامنے شکست ہو جاتے ہیں کہ جنسی دلفریبی بعض اوقات مباشرت کے حاصل ہونے کے پہلے محسوس ہوتی ہے بغیر اس کے کہ امر مباشرت[1] سے کچھ آگاہی ہو۔

یہ سچ ہے کہ سوء استعمال کی مثال یا ابتدا میں لذت مباشرت پر شہوت رانی کے خراب استعمال سے اطلاع ہو گئی ہو اس سے اقتضاء مباشرت کے رخ کا سیدھی راہ سے منحرف ہونا ممکن ہے جن کے لئے اصطلاحی لفظیں شہوت رانی یا سوء استعمال شہوت یا شہوت پرستی موجود ہیں لیکن یہ واقعہ کہ باقاعدہ سمت میں اقتضاء مباشرت اپنی قوت کو ظاہر کرتا ہے باوجودیکہ ابتدا میں اکتسابی تجربہ اور علم ایسے کم بخت قسم کی شہوت رانی کا ہو چکا ہو اس سے قوی شہادت ملتی ہے کہ اقتضا کا پیدائشی رخ[2] طرف ثانی کی جانب ہے

(۱) سب سے مشہور کوشش اس قسم کی پروفیسر فریوڈ کی کوشش ہے جو مرد کے جنسی اقتضا کی طرف عورت کے اس سلسلہ سے توجیہ کرتے ہیں کہ مرد بچے کو ماں کی چھاتی کے چوسنے سے شہوانی لذت ملتی ہے میں عرض کرتا ہوں کہ اگر مرقومہ ذیل سوال کیا جائے تو کافی تردید اس توجیہ کی ہو جاتی ہے۔ کہ یہ تو مرد کے اقتضا کی توجیہ ہوئی لیکن عورت کے اقتضا کی طرف مرد کے کیا توجیہ ہے ؟ اس واقعہ کی کیا وجہ ہے کہ ہوموسیکشویوآلیٹی Homoseuality بطور کلیہ کے عورت میں نہیں ہے ہوموسیکشویوآلیتی شہوت مماثلی یعنے عورت کی شہوت عورت پر اور مرد کی مرد پر ۱۲ م

(۲) یہ رائے چند نہایت تجربہ کار اور منصف مزاج طالب علموں کی ہے جنھوں نے اس مسئلہ کی تحقیق کی ہے کہ بعض صورتوں میں جنسی انعکاس کے جس کو ہوموسیکشویوآلیتی بھی کہتے ہیں یعنے جنس کی محبت اپنی ہی جنس سے (عورت کی عورت سے اور مرد کی مرد سے) رخ ایک جنسی اقتضا کا طرف اوسی جنس کے پیدائشی طور سے متعین ہوتا ہے۔ یعنے یہ رجحان پیدائشی ہوتا ہے۔ اور بعض صورتیں

اور ایسا پیدایشی راستہ اس مفہوم کو شامل ہے کہ جبلت پیدایشی طور سے منتظم ہے اپنے اندرونی پیغام رسانی کی جانب میں کیونکہ ادراکی امتیاز طرف ثانی کا اس کی ثانوی جنسی خصوصیتوں کی مدد سے ہوتا ہے۔

جنسی جبلت کی تحقیق سے اس رائے کی قوی تائید ہوتی ہے جو جبلت کی ماہیت کے بارے میں اس جلد میں اختیار کی گئی ہے اور قائم رکھی گئی ہے یعنے یہ رائے کہ جبلت ایک پیدایشی منظم قابلیت ہے نہ صرف اس قدر کہ ایک خاص طریقہ سے اس کا عمل ہو اور محسوس ہو بلکہ اس معروض کا ادراک بھی جس پر عمل ہوگا اور جس کی طرف حیست کا رخ ہے۔ علمائے نفسیات اس رائے کے قبول کرنے میں بہت آہستگی اور احتیاط سے کام لے رہے ہیں اگرچہ حیوانات کے رویہ کا جزو اعظم خصوصاً اعلےٰ درجہ کے کیڑوں سے یہ مفہوم نہایت صریح اور بلاکسی غلطی کے پایا جاتا ہے۔ علمائے نفسیات کے تردد کی یہ وجہ ہے کہ "پیدایشی تصورات" اس زمانہ میں متروک ہیں اور اگر پیدایشی میلان بعض مخصوص معروضات کے ادراک کا مان لیا جائے تو پھر خواہ مخواہ "پیدایشی تصورات" کا ماننا لازم ہوگا۔ کیونکہ پیدایشی ادراکی میلان سے پیدایشی میلان استحضار اور تعقل معروض کا جو عند الحس حاضر نہ ہو تھوڑی دور رہجاتا ہے جو تصورات کو مان لیگا اُس کو استحضار اور تعقل معروض غیر حاضر عند الحس کو ماننا پڑے گا۔ میری رائے میں عمدہ وجوہ اس کے ماننے کے موجود ہیں کہ دونوں قسم کے میلانات کا موروثی اور پیدایشی ہونا ممکن ہے اور ہر صورت میں ہم کو چاہئے کہ واقعات سے استفادہ کریں بلاکسی جنبہ داری کے نہ یہ کہ فلسفیانہ فیشن (۱) یا مسلمۂ جمہور سے مرعوب ہو جائیں۔

---

بقیہ صفحہ ۳۸۶ - جو مشتہر ہوئی ہیں مشکل ہے کہ مخالف رائے سے اُن کی موافقت ہوسکے یعنے اگر یہ نہ مانیں کہ مماثل شہوت پیدایشی ہوتی ہے تو پھر اس واقعہ کی توجیہ غیر ممکن ہے۔

(۱) جب سے اس کتاب کا پہلا اڈیشن شایع ہوا ہے پروفیسر اسٹوٹ نے بظاہر جبلت کے باب میں یہ رائے اختیار کر لی ہے (مینول آف سائیکالوجی طبع ثالث) اور پروفیسر لائڈ مارگن نے ان دونوں سے کسی قدر اس رائے کی طرف سبقت کی ہے (کیا مفاہیم موروثی ہیں؟) کتاب مائنڈ جلد ۱۴)

(۱) خاص مضمون اس کتاب کا یہ ہے کہ ہر جبلت ایک بڑا منبع یا سرچشمہ نفسی طبیعی ازجی توانائی کا ہے:-

یہ عموماً مان لیا گیا ہے کہ جنسی اقتضا ممکن ہے انسان اور دوسرے حیوانات میں یکساں طور سے نہایت قوت اور استمراری کوشش کے ساتھ اپنے طبیعی انجام کے اکتساب کے لئے ظہور کرتا ہے اور ہماری نوع میں اس کے ظہور سے قوی خواہش پیدا ہو جس کے قابو میں رکھنے کے لئے ہماری شخصیت کی منتظم قوتیں ہمارے اخلاقی وجدان اور تصورات اور تمام مانع اثرات مذہب اور قانون اور رسم و رواج کے اور وضعی قاعدے اکثر اس کی مزاحمت سے عاجز رہجاتے ہیں۔

یہ بھی عموماً مان لیا گیا ہے کہ ازجی اس اقتضا کی کس طرح تمام بدن کو چست و چالاک کر دیتی ہے اور کس طرح یہ جملہ فعلیتوں کو جنسے کام پڑتا ہے قائم رکھتا ہے اور قوت بخشتا ہے۔ اس جبلت کے مقصود حاصل کرنے کے مراحل ہیں۔ اس تعلق میں جنسی جبلت خصوصیت کے ساتھ دو اعتباروں سے دلچسپ ہے۔ اولاً تو اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جیسا کسی اور واقعہ سے ممکن نہیں ہے کہ جبلت ممکن ہے کہ ہمارے اندر قوت سے کام کرتی ہو اور ہم کو فعل پر آمادہ کرتی ہو ایسا فعل جو ہم کو جبلت کی غایت کے قریب لیجائے باوجودیکہ وہ غایت عالم شعور میں ابھی تک بخوبی معلوم نہ ہوئی ہو۔ مثلاً ایک نوجوان ناتجربہ کار اور جنسی تعلقات سے بے خبر ممکن ہے کہ طرف ثانی کی ایک فرد کی طرف اس کا دل کھنچتا ہو اوس کی نزدیکی کی جست وجو پر آمادہ ہو اور اس کے پیچھے پیچھے پھرے اور ذرا سے مساس سے اُس کو انتہائی لذت ملے اور اس کے جذب کو تشفی حاصل ہو ایسے شخص میں جنسی اقتضا اس سے زائد ہوگا کہ ایک ایسا اضطراب ہو جسکی نوعیت سے وہ آگاہ نہیں ہے ایک لایعقل خواہش کسی شئے کے لئے یا کسی ارتسام خاص کیلئے یا تجربہ کے لئے جس کی تعریف وہ خود نہیں جانتا۔ اگر حالات موافقت کریں تو یہ اقتضا اسکو

(۱) میں نے کوشش کی ہے کہ اس مفہوم کو وسعت دوں اور زیادہ قابل فہم بناؤں اصطلاحات فزیالوجی (عضویات) کے ذریعہ سے ایک رسالہ میں جس کا عنوان "سرچشمے اور سمت نفس طبیعی ازجی کی" جبکہ بالٹیمور میں فپ کی سائیکی ایٹریکل انسٹی ٹیوٹ کا افتتاح ہوا تھا یہ مضمون امریکن جرنل آف انسینٹی (دیوانگی) جلد ۹۴ میں چھپا تھا ۱۲ مصنف

بلا روک ٹوک ارتکاب افعال کے نزدیک لیجائے وہ افعال جن سے دونوں مرحلے طریق بار آوری کے طے ہو جائیں۔

ثانیاً معاشرتی نتائج جنسی فعل کے ایسے مہتم بالشان ہیں کہ بڑی بڑی مزاحمتیں اس کے ارتکاب کے راستے میں ڈال دی گئی ہیں انسانی ماہیت کی ساخت نے بھی (خصوصاً عورت ذات) اور رسم و رواج اور وضع اور روایت اور وہ تصورات کامل اخلاقی مثال کے جو ہر اخلاقی جماعت اپنے ارکان کی تکمیل کے عہد میں اُن پر لازم کرتی ہے - پھر بھی وہ حالات جو جبلت کی تحریک کے باعث ہوں اکثر انکا تحقق باقاعدہ میل جول میں ہو جاتا ہے - اس کا یہ نتیجہ ہے کہ اکثر ارکان جماعت میں کسی مہذب جماعت کی (خصوصاً نوجوان مجرد ارکان میں) جبلت کو فی الجملہ تحریک ہوتی ہے لیکن مقابلتہً شاذونادر (اکثر صورتوں میں کبھی نہیں) رخصت حصول مقصود کی ملتی ہے - اقتضا اس جبلت کا تولید نوع کی خدمت کے ساتھ ہی جو اس کا پہلا کام ہے اور رجحانات کے ساتھ تعامل کرتا ہے اور اس سے معاشرت اور میل جول کے اوضاع کا تعین ہوتا ہے اور اجتماعی فعلیتیں برقرار رہتی ہیں - بچوں کے کھیلوں اور جوانوں کی تفریحوں اور رقص و سرود کے جلسوں اور معاشرتی محفلوں اور میلوں تماشوں میں مرد و عورت کی شرکت سے لطف خاص ملتا ہے اور جسمانی اور ذہنی قوتوں کو تقویت ہوتی ہے کیونکہ ان سب کا رجوع جنسی جبلت کی جانب ہے اگرچہ محفل بہت ہی شایستہ ہو اور کوئی شریک اس جبلت کی تعریف پر مطلع نہ ہو اور نہ اس کی غایت سے اور اس کی خاص شگفتگی کے ماخذ سے آگاہ ہو - اور ایسے کھیلوں میں جیسے "بوسہ در انگشتری" (Kiss in the ring) (بوسہ بہ پیغام) یا سفسطیانہ (تمسخرانہ) ناچ - زمانۂ حال کی جماعتوں میں کل چھیڑ چھاڑ ہر قسم اور درجہ کی یا کم و بیش عمداً کوشش کرنا ازدواج کی خواستگاری کے لئے ان سب امور میں اقتضائے جنسی اقتضا کا کام کلیتہً صریح و ثابت ہے۔

ناچ گانا عشقیہ خطوط کا لکھنا جو خواستگاری کے رسم میں بہت دخل رکھتے ہیں یہ سلسلہ بندی وسیع اجتماعی فعلیت کی ہے جس میں جنسی جبلت کی تاثیر بالکل بدیہی ہے اور اسی کے ساتھ ہی وہ وسیع میدان بھی لگا ہوا ہے یعنے فنون لطیفہ کا صیغہ یہ میدان انسانی فعلیت کے صیغہ میں بہت اہم ہے اس میں تاثیر جنسی جبلت کی فی الجملہ پردہ خفا میں ہے مگر ہے ضرور فنون کے مصنوعات کا پیدا ہونا اور اس سے حظ اٹھانا

اسی میں داخل ہے۔

راگ رنگ اور انشا پردازی جو کم و بیش عمداً خواستگاری میں بکار آمد ہیں وہ اس اصول کے تحت میں آسکتے ہیں کہ اس جبلت کی مجلسی توانائی کو قائم رکھتی ہے مع ان سب فعلیتوں کے جو حصول مقصود کے ذریعے ہیں۔ اس لحاظ سے وہ تقابل کی صلاحیت رکھتے ہیں نوجوانوں کو انہی کوششوں سے ایک عمدہ جگہ ملجاتی ہے جس سے وہ اس قابل ہوسکیں کہ اپنی پسند کی لڑکی سے شادی کرلیں۔ یہ کوششیں ہم سب کو معلوم ہے کہ اکثر بڑی سرگرمی اور توانائی کے صرف سے کیجاتی ہیں اور مدتوں انکا قیام رہتا ہے۔

لیکن یہ اصول بمشکل توضیح کرسکے گا جنسیت کے اقتضا کے اس حصہ کی جو جمالی فعلیتوں میں کام کرتا ہے اور فنون کا کمال اس کے انجام دہی میں جلوہ نما ہوتا ہے۔ شاید ہم کچھ توضیح اس جنسی جبلت کی تاثیر کی ایسے کاموں سے اس طرح سے کرسکیں کہ یہ مصنوعات حصول مقصد کے ذریعے ہیں لیکن جب مدتوں ان واسطوں کی مزاولت عمل میں آئی تو یہ خود اصلی مقصد ٹھہر گئے۔ اور جہاں کہیں انجام کسی کام کا پردۂ خفا میں ہوتا ہے اور اس کا کما حقہ ادراک نہیں ہوتا اور جنسی جبلت کے باب میں اکثر اس کا وقوع ہوتا ہے تو ایسے واسطوں ہی میں صلاحیت مقاصد ہو جانے کی پیدا ہوجاتی ہے۔

لیکن جنسی جبلت اور مصنوعات کی اکثر صورتوں میں ارتباط بلا واسطہ بھی ہوتا ہے۔ جنسی جبلت کی چھیڑ چھاڑ سے ہوسکتا ہے کہ بدن میں توانائی بھر جائے اور ذہن میں ایک مجمل ساجذبہ اور کسی نامعلوم امر کا شوق پیدا ہو اور یہ توفیر (بچت) توانائی کی جس کا مصرف کسی مقصد کی سمت میں معلوم نہیں ہے نہ اس کا موقع ملا ہے اور نہ ایسے حالات موجود ہیں کہ وہ توانائی قوت سے فعل میں آئے اور جبلت کے اقتضا سے کسی فعل کا ظہور ہو یا تخیل ہی میں اس کی شکل نظر آئے پس توانائی خود اپنا مصرف نکال لیتی ہے جو بجائے خود کافی ہوتا ہے یعنے خالص ذوق شوق جو لہو لعب اچھل کود ناچ رنگ میں مشغول کردیتا ہے اگر یہ تسلیم کرلیا جائے تو اب یہ مشکل مسئلہ لاحل رہجاتا ہے کہ کس طرح اور کیوں یہ طریقے جنسی جبلت کی توانائی کے ایسی صورتیں اختیار کرلیتے ہیں جو خصوصیت کیساتھ جمالی[1]

---

[1] یعنے جنسی جبلت رغبت مرد طرف عورت کے اور عورت کی طرف مرد عالم عقلی میں تاثیر کرکے

نوعیت رکھتے ہیں۔ شاید یہ اساسی مسئلہ جمالیات کا ہے۔ لیکن میرا یہ خیال نہیں ہے کہ اس کا پورا جواب دیا جاسکتا ہے جب تک کہ ہم ادراکی جانب کو جنسی جبلت کے کماحقہ نہ سمجھ لیں اور اس کے اندرونی نظام کا فہم نہ حاصل ہو جائے اس سے کچھ بڑھا ہوا جتنا علمائے نفسیات عموماً سمجھے ہوئے ہیں۔ اگر ہم واقعات پر ان کی بسیط صورت میں حیوانیت کے مرتبہ تک غور کریں تو ہم کو میری رائے میں اس ربط کی کنجی ملجاتی ہے جو کہ جنسیت (خواہش مقاربت) کو فنون سے ہے۔ کسکو شک ہوسکتا ہے کہ مادہ بلبل پر اُس کے نر کی الحان کا جو اثر پڑتا ہے اور سنسنی سی چڑھتی ہے وہ اور کسی آواز سے ممکن نہیں ہے اور کبوتر کے اُبھار کا اثر کبوتری کے لئے کیسا خوش آیند ہے۔ اور دونوں صورتوں میں یہ صحیح ہے کیونکہ جنسی جبلت کا ایسا نظام ہے کہ اس کو ان ارتسامات سے تحریک ہو اور جوش میں آئے ؟ یہ کہ تحریک جنسی جبلت کی مرد اور عورت دونوں میں ایک خوش آیند جوش پیدا کرتی ہے اگرچہ توقع زیادہ مشغولیت کی نہ بھی ہو اس کا ثبوت ہے کہ ادنیٰ درجہ کے مصنوعات فن کے اور اشتہار دازی اور عام تفریحیں موقوف ہیں جبلت جنسی گدگدی اور چھیڑ چھاڑ پر تاکہ عوام الناس متوجہ ہوں۔ صورت گری تصویر کشی خوبصورت انسانوں کی اسی جبلت کی جانب اُن کا رجوع ہے لیکن اعلیٰ درجہ پر جاکے اُن کا ظہور اس خوبی سے ہوتا ہے کہ تعجب اور قدرشناسی کو بھی تحریک دیتے ہیں ایک معزز بلکہ قابل احترام انداز سے جس میں جبلت کے اقتضا کا غلبہ خیالات پر نہیں ہونے پاتا اس میلان کے جسمانی مظاہر کو۔ رک کے توانائی کو دوسرے راستوں پر لگا دیتا ہے۔ یہ پھیری ہوئی توانائی اس صورت میں اس کام آتی ہے کہ عقلی فعلیت کو کمک پہونچائے۔ تاکہ نظم و نثر میں نازک خیالیاں پیدا ہوں انواع و اقسام کے خطوط اور روشنی اور رنگ آمیزی کی خوبیاں مفہوم ہوسکیں۔ یعنے وہ توانائی جو جنسی جبلت کے انقیاد سے آزاد ہو جاتی ہے وہ

حاشیہ بقیہ صفحہ ۳۹۰۔ جمالی نوعیت پیدا کرتی ہے جس سے خوبصورت مصنوعات پیدا ہوتے ہیں وہ لوگ جو عشق عاشقی کا مذاق رکھتے ہیں وہ خوب جانتے ہیں کہ عشق مجازی عشق حقیقی کا زینہ ہے اس کا یہی مطلب ہے کہ خواہش نفسانی عقلیات کی تاثیر سے جمالیت پیدا کرتی ہے اسی لئے جو لوگ اس رنگ کے ہوتے ہیں اگر وہ موسیقی کی طرف مائل ہوں تو اُن کا گانا اثر رکھتا اگر شاعر ہوں گے تو اُن کے اشعار میں درد بھرا ہوگا غرضکہ ذوق شوق اگر عمدہ طریقے سے کام میں لایا جائے تو ایک فضیلت ہوجاتا ہے اور اگر بری طرح استعمال ہو تو کھلی رذالت

خالصاً جمالی فعلیت کو ترقی دیتی ہے ۔

لیکن گو کہ یہ توجیہ اصلاً درست ہو لیکن غالباً ابھی تک جنسی جبلت کی بالواسطہ تاثیرات کا کامل بیان باقی رہگیا ہے ۔ یہ وسعت کے ساتھ مانا گیا ہے اگرچہ مشکل ہے کہ حسب اطمینان یا قطعی شہادت پیش کیجائے یہ رائے موجہ معلوم ہوتی ہے کہ جب جنسی اقتضا کی توانائی اپنے خاص محل پر بالکل صرف نہ ہو تو وہ خالص عقلی فعلیتوں کی تقویت کے لئے کام آتی ہے ایسے موقع پر جس کا رجوع جبلت زیر بحث کی جانب نہیں ہوتا ۔ اگر یہ سچ ہے تو ہم کو مشکل امید ہوسکتی ہے کہ نفسیاتی توضیح ان واقعات کی ہو سکے گی اگرچہ عضویات کسی حد تک ان کو سمجھا سکے ۔

ایسا بالواسطہ استفادہ جنسی جبلت کا ایک عظیم مخزن توانائی کی حیثیت سے اور فعلیتوں کے لئے جو خالصاً جنسی فعلیتوں سے جدا ہیں وہ طریق عمل ہے جس کو فرویڈ تصعید کہتا ہے ۔ اور ہم مناسب سمجھتے ہیں اس اصطلاح کو اختیار کرلیں اور اس مفہوم کی عمومی حقیقت کو مان لیں گو کہ ہم اس کے پابند نہ ہوں گے کہ پورے مسئلہ یا کوئی اور مسئلہ فرویڈ کے مسائل سے تسلیم کرلیں ۔

جنسی جبلت کا انتظام انسانی نسل کے لئے ہمیشہ سے مشکل رہا ہے اور یہ مسئلہ ہمیشہ مشکل ہی رہے گا ۔ اور جو قدم تہذیب کا آگے بڑھتا ہے اس مسئلہ کی مشکل کم نہیں ہوتی بلکہ اور بھی بڑھجاتی ہے اور جو عقلی قیود دور اندیشی کے انسان کی فوری خواہشوں پر بڑھتے جاتے ہیں یہ مشکل دن دونی ہوتی جاتی ہے ۔ کیونکہ جب انسانی عقل اپنی حکومت اس زبردست حیوانی رجحان پر جمانا چاہتی ہے ایسی خواہش جس کا عمل میں لانا حد درجہ کی لذت یا تشفی رکھتا ہے اور اسی سے انسان اس لذت کا طالب ہے کہ زیادہ سے زیادہ حاصل ہو عقل اور علم کی ترقی سے انسان یہ بھی چاہتا ہے اور اس میں کامیاب بھی ہوتا ہے کہ اس لذت کی علت غائی کو قطع کردے جس کے لئے یہ جبلت عالم حدوث میں آئی ہے ۔ یہ ایک بنیادی ناموزونی انسانی فطرت کی ہے جو نہ صرف افراد کی خوشی کو ضرر پہونچاتی ہے خواہ وہ کسی عہد یا کسی ملک کے ہوں بلکہ اس کی

---

بقیہ صفحہ ۳۹۱ ۔ غرضکہ عقل کی حکومت سے انسان بلند مرتبے پر فائز ہوسکتے ہیں ۱۲ مترجم

روک ٹوک تہذیب کو جمود اور زوال کی دھمکی دیتی ہے۔ فطرت اس مسئلہ کو ہماری خاطر سے حل نہیں کر سکتی کہ وہ انسانی تسلی کی ماہیت کو بدل دے کیونکہ دو میں سے ایک عامل اس تنازع میں اگر کمزور ہو جائے تو انسانیت کے لئے سخت مہلک ہو۔ اگر جبلت کو ضعف ہو تو نسل فنا ہو جائے اگر عقل کو ضعف ہو تو انسانی صفات کو نقصان پہونچے اور وہ وصف انسان میں باقی نہ رہیں جن سے وہ دوسرے جانوروں پر فضیلت رکھتا ہے۔

نظام جنسی اخلاق کا جس کو اجتماع نے رفتہ رفتہ پیدا کیا ہے یہ کوشش اجتماع کی اس مقصد سے ہے کہ فطرت کے اس کارنمایاں کے ناگزیر نتیجہ کی مقاومت کرکے اور اس پر اپنا تصرف رکھے یعنے انسان کے اعلیٰ اخلاقی اور عقلی قابلیتوں کو حیوانی جبلتوں کے اساس پر حاکم کر دیا جائے۔ یہ اس مسئلہ کا حل ہے جس کو فطرت نے لاحل چھوڑ دیا ہے کہ حیات عقلی اور اخلاقی شخصیت کی تکمیل نسل کی ضرورتوں اور جبلت کی برانگیختگیوں کیساتھ مربوط کر دی جائیں یہ جبلت کا جوش ارتقاء کی ادنی سطح پر زندگی کے بنیادی قانون کی بڑی خدمت کرتا ہے یعنے تولید مثل نوعی اور نسل کی ترقی میں۔ اور اسی سے ہم دیکھتے ہیں کہ ہر درجہ کی تہذیب میں اس زبردست جبلت کے عمل کی تنظیم کم وبیش کامیابی کے ساتھ ہوئی ہے سلسلۂ قوانین اور اوضاع خاص کے ذریعہ سے۔ جس کی تائید کے لئے رسم ورواج رائے عامۂ الناس مذہب بلکہ اوہام اور دساوس تک منظوریاں حاصل ہیں۔ اور ابتدائی اعمال کے علاوہ اس جبلت کی زبردست قوت نے ایک وسیع سلسلہ ثانوی اعمال کا بھی اس کو بخشا ہے جو انسان کی اعلیٰ زندگی کے لئے بہت ضروری ہیں جن کو ہم ملاحظہ کر چکے ہیں۔ جو مسئلہ ہر مہذب اجتماع کے سامنے ہے جس سے اعلیٰ سطح تہذیب کی حاصل ہو صرف یہ نہیں ہے کہ جنسی جبلت کا انتظام کیا جائے تاکہ اعلیٰ تہذیب پر خراب اثر نہ ڈال سکے بلکہ یہ بھی ہے کہ اس کو ایسے انداز پر لائیں کہ بہت بڑی مقدار توانائی کی جس کی بچت ہوئی ہو وہ ترقی اور تہذیب کے مقاصد کے مصرف میں آئے۔ اسی وجہ سے اس جبلت کی ماہیت اور اس کے اعمال سمجھنا اور اس کو ارتقاء کے صحیح راستہ پر لگا دینا نہایت ضروری ہے۔

جو لوگ جنسی جبلت کا وجود مردمیں مانتے ہیں وہ عموماً بچے میں زمانۂ بلوغ تک اس کا معطل پڑا رہنا تجویز کرتے ہیں اور بالغ ہونے پر یہ بہت جلد پختہ ہو کے ایک یا دو سال کی

مدت میں پوری قوت حاصل کر لیتی ہے۔

لیکن موجودہ چند سال میں ایک بالکل مختلف رائے جنسی تکمیل کے راستے کے لئے نہایت زور کے ساتھ پھیلائی جارہی ہے اس کے شایع کرنے والے فرقہ طبعی نفسیات کے ماہر ہیں اور ان کے پیشوا اور راہنما پروفیسر فریود ہیں ابھی تک یہ ممکن نہیں ہوا ہے کہ اس فرقہ کے مسائل پر کوئی قطعی رائے قائم کی جا سکے۔ میں قوت کیساتھ اس رائے پر مائل ہوں کہ اس فرقہ کے اشخاص کو درجۂ اعتدال کے جمیع اشخاص سے اس امر کو عموماً منسوب کرنا چاہیئے جو چند اشخاص پر صادق آتا ہے جن کا مزاج درجۂ اعتدال سے خارج ہے۔ ایسے لوگ ان کے مریضوں میں سے ہوں گے۔ لیکن چونکہ یہ ممکن ہے کہ انکی رائیں اصالتاً صحیح ہوں معتدل المزاج اشخاص پر یا جیسے میں نے تجویز کیا ہے کہ چند اشخاص کے باب میں درست ہے۔ ممکن ہے کہ یہ اگرچہ جمہور سے کم ہوں لیکن پھر بھی انکی تعداد کثیر ہو یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مختصر بیان بطور خلاصہ کے کیا جائے۔

فریوڈ کا منشا[1] جمہور کی مسلمہ رائے سے مختلف ہے وہ مانتے ہیں کہ جنسی زندگی کی تکمیل کا آغاز شخص کی پیدایش سے بھی پیشتر ہوا ہے۔ فریوڈ بیان کرتا ہے کہ بچے کی جنسیت اگرچہ ایام رضاعت ہی میں شروع ہو جاتی ہے لیکن ابتدا میں اس اقتضا کا کوئی معروض نہیں ہوتا جس کی طرف اس کا رجوع ہو لیکن بعض احساسات اور حرکات سے اس میں لذت یاب ہونے کی قابلیت پیدا ہو جاتی ہے۔ وہ اس حد تک تو نہیں جاتا کہ تمام لذتیں جنسی ہی ہوتی ہیں جیسا کہ بعض مصنفوں کی رائے ہے وہ یہ مانتا ہے کہ جو لذت ان تحریکات اور حرکات سے ملتی ہے وہ اصلاً جنسی[2] ہے۔ انگوٹھا چوسنا بچے کا گویا کہ ایک صنفی مثال اس بچپن کی حسیت کی ہے۔ فریوڈ اس عادت میں ایک لاشعوری جستجو جنسی تسکین کی دیکھتا ہے وہ سمجھتا ہے کہ

---

(۱) تین اضافے جنسی نظریہ میں مطبوعۂ نیویارک ۱۹۱۰ء

(۲) یہ صاف نہیں کیا گیا ہے نہ اس کا سمجھنا آسان ہے کہ ہم اس بیان کو کیا مفہوم دیں کیونکہ فریوڈ نے کوئی مقیاس اور معیار جنسیت کا نہیں بیان کیا ۱۲ مص

سکه یہ واضح نہیں ہوا ہے نہ اس کا سمجھنا آسان ہے کہ اس بیان کو کیا معنے ہم پہنائیں کیونکہ فریوڈ نے کوئی معیار جنسیت یا خواہش نفسانی کا نہیں قائم کیا ہے۔ ۱۲ مص

یہ ایک سرچشمہ متعدد مخصوص اقتضائی تکلیفوں کا ہے بعد کی زندگی میں اور وہ یقین کرتا ہے
کہ اس میں ہمیشہ ایسی تکلیفوں کے بتدریج ترقی کرنے کا خطرہ ہے۔ وہ بیان کرتا ہے کہ ہونٹ
کی لعابی جھلی ایک "ایروجنس حلقہ" کی حیثیت سے یعنے ایک جسمی رقبہ جس کی تحریک جنسی
تحریک (شہوت) کی محرک ہوسکتی ہے اور اس کو یقین ہے کہ ہر بچہ ابتدائی ایروجنس حلقہ
(جس میں خارجی اعضائے تناسل شامل ہیں) ایک تعداد ایسے حلقوں کی بھی رکھتا ہے
جن میں سے ہر ایک ممکن ہے کہ اگر اس کو ناواجب تحریک پہونچے تو ناواجب طور سے نمایاں
ہوجائے اس طرح ایک بگاڑ جنسی اقتضا میں پیدا ہوجائیگا کیونکہ باقاعدہ تکمیل صرف اسیطرح
ممکن ہے کہ یہ تمام حلقے واجبی طور سے ابتدائی کے تابع ہوں۔ اسی کے مطابق وہ معتدل المزاج
طفل کی "پونی مارفس پروربس" بیان کرتا ہے اور یقین کرتا ہے کہ تکمیل کے حوادث جو فساد[1]
کے باعث ہوتے ہیں اکثر واقع ہوا کرتے ہیں۔

یہ ابتدائی منزل عدیم المقصود جنسی تحریک کی یا "آٹو اروٹزم" (خودبخود انتشار)
aro-Erolism کہا جاتا ہے یہ پورے زمانۂ طفلی میں قائم رہتا ہے یہاں تک کہ قریب
سات برس کی عمر کے بعض میلانات کام کرنے لگتے ہیں اور اس بیہودہ جنسی اقتضا کی
مزاحمت ہوتی ہے اور اس کو دبا دیتے ہیں۔ یعنے شرم گھن اور نفرت۔ ایام صبا
(لڑکپن) کے زمانے میں اگر احوال اور تعلیم مناسب ہو تو جنسیت کے رجحانات کم و بیش
بالکل دبے رہتے ہیں۔ بلوغ کے قریب ان کی قوت بڑھجاتی ہے لیکن اگر دبانے والی
قوتوں کو تازہ امداد پہونچے اخلاقی تعلیم اور جمالیات کی مثالوں سے تو یہ نہایت عمدہ
اور اعلیٰ صورتوں میں نمایاں ہوں یعنے ازجی جنسی اقتضاء کی پھیر دیجاتی ہے مستقیم راستوں
سے جنسیت کے اظہار کے لئے اور بڑے پھیر پھار سے ایسے راستوں میں جاری ہوجاتی
ہے جن میں اس کی تائید ہو مدد پہونچتی ہے اس کی شدت بڑھتی ہے یہ عقلی صورت پیدا
کرتی ہے اور طرف ثانی کے متعلق نفاست اور نزاکت میں پیدا ہوتی ہے جو کہ حقیقی معرض
اس اقتضا کا ہے۔ طرق عمل دبانے اور نفاست بڑھانے کے فی الجملہ نازک اور مشتبہ
سمجھے گئے ہیں اور ہر منزل میں خلل اندازی کا اندیشہ ہے جو کہ بیہودہ ظہورات پر فاسد

---

[1] متعدد الاشکال فساد استعمال۔ ۱۲ مترجم

قسم کے لیجاتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ جنسی اقتضا لڑکے کا اعقداً اور خصوصاً طرف ثانی کی جانب اوس لذت سے رخ پیدا کرتا ہے جو اس کو ماں کی شفقت اور ناز برداری سے حاصل ہوتی ہے۔ لیکن لڑکے کی محبت کو ماں کے ساتھ بڑھنے دیتے ہیں اور ماں کے پیار واخلاص میں لڑکے کے ساتھ بڑا خطرہ ہے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ یہ سلوک اس کی صلاحیت رکھتا ہو کہ جنسی جوش اس سے پہلے معروض پر مضبوطی سے قائم ہو جائے اس سے من بعد طرح طرح کے اندیشے ہیں۔ یہ اقتضا جس کا یہ رخ ہے جب دبا یا جاتا ہے تو تحت الشعور میں جاگرتا ہے یہاں یہ نیچے ہی نیچے کام کرتا رہتا ہے اور پھر غیر مستقیم اور رمزی طریقوں سے لڑکے کے خیالات حسیات اور سیرت میں ظہور کرتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ لڑکا اپنے باپ سے رشک کرنے لگتا ہے لیکن جب اس رشک کو دبا دیتے ہیں تو پھر باپ کیساتھ مبالغہ آمیز تکلفی احترام میں اس کا اظہار ہوتا ہے۔ اگر یہ حالت امور کی برابر جاری رہے تو کوئی بہت بڑا ضرر نہیں ہے سوا اس کے کہ ایسے لڑکے ہیں صلاحیت اپنی ہم سن لڑکی سے محبت کرنے کی نہیں باقی رہتی لیکن بعض صورتوں میں یہ کہا جاتا ہے کہ یہ حالت امور کی نہایت ہولناک ہے اس سے غم انجام نتیجے خانہ داری میں نکلتے ہیں جن میں سے ہملٹ اور ایڈیپس ریکس کو بطور مثال کامل کے مان لینا چاہیئے۔ یہ فرقہ نفسی علاج کے ماہرین کا اسی دبائی ہوئی مگر تحت الشعوری عامل رجحان کو "ملتف" کہتا ہے یہ دبائے ہوئے جنسی جذب کو ماں کی طرف مع روکے ہوئے رشک کے باپ کے ساتھ جو اس کا نتیجہ ہے مثل صنف "ایڈیپس ملتف" کے بیان کیا جاتا ہے اور دعویٰ یہ ہے کہ سراغ "ملتفات" کی تاثیر کا اس صنف کی قصے کہانیوں داستانوں اور ادبیات کی تصانیف میں ملتا ہے۔

فریوڈی مسئلہ طفلی جنسیت پر کسی رائے کے قائم کرنے کی کوشش میں یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ اگر ہم ایسے ہی مجبور ہوں کہ جمہورناس کے باب میں اس مسئلہ کو رد کردیں لیکن کم از کم کمتر حصہ میں جس کی تعداد بھی بہت بڑی ہے۔ اس کا صادق آنا ماننا پڑیگا کیونکہ اس اساسی نقطہ کے بارے میں جو تنقیح طلب ہے یعنے وہ عمر جس میں جنسیت طفل کی طرف منسوب ہوسکتی عام حیاتی انتظار ہم کو اس تحقیق پر آمادہ کرتے ہیں کہ اشخاص میں اس اعتبار سے بڑا فرق ہوتا ہے۔ یہ بخوبی ثابت ہے کہ ایک نامعلوم تناسب سے

نوع انسانی کی جنسیت کی جبلت کا آغاز ہے کہ وہ بہت ہی ابتدائی عمر میں قابل تحریک ہو جاتا ہے درانحالیکہ دوسروں میں غالباً اکثر تعداد میں اس کا وقوع تکمیل کی بہت بعد کی منزل میں ہوتا ہے اور ظن غالب ہے کہ اعصابی مریضوں میں جن کے مشاہدہ پر اس فرائڈی مسئلہ کی بنیاد رکھی گئی ہے اقل تعداد سے تعلق رکھتا ہو اور یہ خصوصیت ان کی ساخت (قوام مزاج) کی ہے جس سے صلاحیت اس مرض کی پیدا ہوتی ہے۔ طفلی جنسیت کے مسئلہ پر غور کرنے کیلئے ہم اس شہادت کو کچھ ایسا وزنی نہیں سمجھتے جو نفسی اعصابی مریضوں کی حالت کے مطالعہ سے حاصل کی گئی ہے۔ بلکہ تندرست اشخاص کی حالت سے جو شہادت موافق یا مخالف بہم پہونچے وہ قابل اعتماد ہے۔

میں نے فرائڈ کے مسئلہ کی حمایت میں جو جزئی استدلال پیش کیا گیا تھا اُس کے مغالطہ کو بیان کر دیا یعنے جملہ اظہارات شخصی محبت اور الفت کو جنسیت کی شہادت کی حیثیت سے قبول کر لینا۔ کیونکہ یہ مغالطہ اس لئے ہوا کہ جنسی جبلت کو عشق کے وجدان کے ساتھ خلط کر کے غتربود کر دیا۔ اب ایک اور جزو شہادت جو اس جانب ہے اس قابل ہے کہ اس پر متانت سے غور کیا جائے۔ یہ واقعہ یعنے کہ ایک کثیر تعداد بچوں کی اپنے اعضاء تناسل سے کھیلنے لگتے ہیں اور اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تحریک اُن کو لذت دیتی ہے اگر اکثر تعداد اطفال کا یہ دستور ہو تو دلیل بہت وزنی ہو جائیگی۔ لیکن یہ ہرگز صحیح نہیں ہے۔ اور ہم کو یاد رکھنا چاہیئے کہ بچے جو یہ عادت اکتساب کرتے ہیں وہ اقل تعداد میں داخل ہیں جس کی پیدائشی ساخت غیر معتدل ہے جن کے وجوہ کو ہم نے مظنون مان لیا ہے۔ یہ بھی بالکل ممکن ہے کہ ناواجب تحریک سے اعضاء تناسل کے ایک معتدل المزاج بچے (یہ ایسا فعل ہے جس کے غیر محتاط اشخاص اکثر مجرم ہوتے ہیں) کی جنسی جبلت کو خواہ مخواہ مقررہ زمانے سے پہلے پختگی اور جزوی تکمیل حاصل ہو جائے ان دو طریقوں سے ہم خود بخود انعاظ جو اکثر بچوں سے ظاہر ہوتا ہے اس کی توجیہ کر سکتے ہیں بغیر اس کے کہ ہم اس کو باقاعدہ منزل جنسی جبلت کی تکمیل کی سمجھیں۔ یہ اور اضافہ کیا جا سکتا ہے کہ اکثر دلیلیں جو فرائڈ نے اپنے مسئلہ طفلی جنسیت کی تائید میں پیش کی ہیں (مثلاً جیسے انگوٹھے چوسنے میں اکتسار) خارج کی جا سکتی ہیں اس بنیاد پر کہ مسئلہ شہوانی حلقہا ئے بدن کا جن کے ساتھ وہ وابستہ ہیں بجائے خود نہایت ہی تاریک ہے بظاہر

اس قابل نہیں کہ ان کو صاف کیا جائے اور وہ اپنی ذات میں پوری ہو سکیں اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مفہوم جنسی جبلت کی ماہیت کا بالکل مجمل اور غیر مربوط اور رو بھی دعوکا ہے جن پر جبلت حیوانی کے واقعات کا تصرف نہیں ہے اور ان واقعات سے اس کو کچھ ربط نہیں ہے۔ شکایت ہذا کے اس آخری نقطہ کی تائید میں یہ کافی ہے کہ یہ دکھا دیا جائے کہ فرائیڈ کی مفہوم ماہیت اور تکمیل جنسیت کی تکمیل کا دراصل اس رائے کے منافی ہے کہ جنسیت کے اقتضا کا رخ بوجہ پیدائشی تنظیم جبلت ہذا کے طرف ثانی کی جانب ہوتا ہے۔ یہ رائے اکثر حیوانات کے باب میں یقیناً درست ہے اور انسانی نوع سے اس کا لگاؤ ایک مستحکم بنیاد پر قائم ہے۔

دوسری طرف دو مضبوط دلیلیں پیش کی جا سکتی ہیں اولاً ایک کثیر تعداد اُن بیانات کی جو اکثر اشخاص نے اپنے سوانح حیات میں جنسی تکمیل کا احوال خود بیان کر کے شایع کیا ہے ان بیانات کی جانچ سے یہ واقعہ ظاہر ہوتا ہے کہ ایک بڑی نسبت سے واقعات متعلقہ بحث ہذا میں پہلے پہل تقریباً آٹھویں سال سے چھیڑ چھاڑ اور آمادگی جنسیت کے حس کی شروع ہوتی ہے جس کو صاحب معاملہ یاد رکھ سکتا ہے۔ فرائیڈ یہ مانتے ہیں کہ بچپن کے جنسی تجربے بالغ کو یاد نہیں رہتے کیونکہ ان کی یاد کو عمداً دبا دیتے ہیں۔ لیکن وہ اس کی توضیح میں کامیاب نہیں ہوا کہ وہ تجربے جو آٹھ برس کے سن سے پہلے ہوئے تھے وہ کیوں بھول گئے حالانکہ اس سن سے بلوغ کے زمانے تک جو واقعات ہوئے وہ یاد ہیں اس کا ملاحظہ بھی اس کے متعلق ضروری ہے کہ ایک خاص تعداد کو ان خود سوانح نگاروں کی صاف صاف یاد ہے کہ بچپنے میں (یعنے آٹھ برس کی عمر سے پہلے) غیر محتاط اشخاص کے ہاتھوں میں گرفتار ہو کے ان کی جنسی جبلت کے ابھارنے کی عمداً کوشش کی گئی گو کہ وہ کامیاب نہیں ہوئے درآنحالیکہ اُن کے بیانات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ویسی ہی کوششیں چند سال کے بعد کی گئیں اور یہ کوشش کامیاب ہوئی یا تو ایک ہی بار میں یا تکرار کے بعد۔

ثانیاً مشاہدہ بچوں کے رویہ کا قوت سے اس رائے کی تائید کرتا ہے۔ تقریباً

---

(۱) منجملہ مشہور بیان ہیولاک ایلس کا ہے "نفسیات جنس" میں اور اے مول نے اپنی کتاب انٹرشنجن ڈر لائیبد وسیکژ یورس ۱۲ مترجم

آٹھ برس کی عمر میں بچوں کے رویہ سے طرف مقابل کی جانب کشش کی علامتیں ہوتی ہیں طرف مقابل کے ساتھ جدید تعلق خاطر پیدا ہو جاتا ہے۔ اس عمر سے پہلے بعض بچوں میں شدید گرمیٔ محبت کا ظہور ہوتا ہے لیکن ایسے ظہورات میں عموماً ایسی کوئی بات نہیں شامل ہوتی جس سے جنسی جبلت کی کارگزاری مفہوم ہو۔ اور ایک ہیئت ان میں شامل ہے غیر مستقیم لیکن بھاری شہادت پر اس امر کی کہ جنسی جبلت کا عنصر اس کردار سے غائب ہے یعنے بالکل عدم موجودگی کسی احتیاط یا شرمساری کی ایسے تعلقات میں جو ان کو طرف ثانی سے ہوں جس سے وہ مالوف ہیں حالانکہ دوسرے حالات میں شرمساری کا ظہور بہت نمایاں ہوتا ہے۔ بجائے دیگر بمجرد جنسی جبلت کے کارپرداز ہونے کے (یعنے آٹھ برس کی عمر میں اور اس کے بعد) شرمساری اس انداز پر غالب آجاتی ہے ان تعلقات میں جو بچے کو طرف مقابل سے ہوں (خصوصاً لڑکوں کے تعلق میں لڑکیوں کے ساتھ جن کی دلفریبی لڑکوں کے لئے بہت قوی ہوتی ہے) پس یہ تبدیلی انداز اور اظہار[1] کی واقع ہوتی ہے اس عمر کے قریب جس کے لئے بالغ کی یادداشت مطابق پڑتی ہے پہلی آادگیوں سے جنسی اقتضا کے اور میں عرض کرتا ہوں کہ ممکن ہے کہ اس کی توضیح صرف اسی مسلمہ سے ہو کہ ایک جدید اور قوی عامل بروئے کار ہو جاتا ہے اسی عمر کے قریب ایک ایسا عامل جس کو کسی اور ماخذ سے منسوب نہیں کر سکتے سوائے جنسیت کی جبلت کے اور جس کو ہم اگر جنسی جبلت سمجھیں تو ان واقعات کی کافی توضیح ہو سکتی ہے۔

جنسی جبلت کے ظہورات کو قریبی نسبت سے اور ان میں اس کے موافق تغیرات پیدا ہوتے ہیں اس رویہ کے اطوار سے منسوب ہیں جس کا اجمالی تصور اس تفاعل یا قوت سے ہوتا ہے جس کو عفت کہتے ہیں۔ لیکن اُن کا منسوب ہونا عفت سے کسی طرح ان کی توضیح نہیں ہے۔ "عفت" اور "عفیف" ایسے حدود (الفاظ) ہیں جو خصوصیت سے سیرت کے وصف پر دلالت کرنے کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں۔ یا چال چلن ایسے رویہ سے موصوف ہوتا ہے بعض مصنفین فرض کرتے ہیں کہ

(۱) اس کو واضح طور سے بیان کیا ہے رسالہ ابتدائی مطالعہ جذبۂ محبت کا درمیان مرد اور عورت کے" مصنفہ سین فرذیل (امریکہ جرنل آف سائیکالوجی ۱۹۰۲) مترجم

رجحان ایسے رویہ کا ایک ترکیبی جزو جنسی جبلت کا ہے۔ مگر چونکہ اس صفت کا اکثر موقعوں پر نمودار ہونا جن کا رجوع جنسی جبلت کی طرف نہیں ہے تو اس طریقہ سے اُن کی توجیہ بمشکل جائز ہو سکتی ہے۔

یہ صاف ظاہر ہے کہ عفت کو قریبی تعلق ہے حیا سے۔ ہم کو چاہئے اپنی توجہ کو اس عفت پر منحصر کریں جو کہ جنسی تعلقات میں ظاہر ہوتی ہے اور مناسب ہے کہ اس قسم کی عفت کو جھیپ کہیں میں خیال کرتا ہوں کہ ہم جھیپ کو مع عفت اور انکسار کی دوسری صورتوں کے اور جھجک کا عنصر حیاداری میں اور ایسے ہی تمام اظہارات مختلف احوال میں اور مختلف ہمواریوں پر تعقل کے ایک اساسی رجحان یعنے جھکنے کا اقتضا تذلل کی جبلت میں سمجھ لیں۔

ماداؤں کا رویہ مختلف انواع حیوانات میں اور انسان میں بھی نر کے سامنے شرما جانے کا ہے۔ یہ شرم مادہ کا دراصل انکار اور بچنا ہے نر سے جب وہ مقاربت کے قصد سے قریب آنا چاہتا ہو۔ باوصفیکہ اس کی جنسی جبلت بھی اس کے لئے آمادہ ہو۔ ڈارون اور والیس اور دوسرے علمائے حیاتیات نے جیسے یہ مان لیا ہے کہ جنسی انتخاب ارتقار کے ضروری عاملوں میں سے ہے اسی طرح مادہ کی شرم نے بھی حیاتیات میں بڑا کام کیا ہے۔ کیونکہ اس سے ضرورت ہوتی ہے کہ نر مادہ کی سرگرمی سے جستجو کرے اور اس کی خواستگاری کرکے رضامند کرے مادہ کی شرم اس اثنا میں جنسی انتخاب کے کام کو وسعت دیتی ہے وہ نر جو قوت اور ہنرمندی میں اپنے رقیبوں پر سبقت لیجاتا ہے یا اپنی خوش آوازی یا خوش رنگی اور شکل وشباہت کے حسن سے مادہ کی توجہ کو بزور مبذول کرالیتا ہے اس کو ان فوائد کے اظہار اور ان کے عمل میں لانے کا موقع ملتا ہے کہ اس سے فائدہ اوٹھایا جائے اگر مادہ ہر نر سے فوراً راضی ہوجایا کرتی تو یہ خوبیاں ہرگز ظاہر نہ ہوتیں اور نہ وہ خود ان سے مستفید ہوتا۔ یہ گمان غالب ہے کہ مادہ کی شرم سے ایسا ضروری کام ارتقار میں ہوتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شرم کسی خاص جبلت کا ظہور ہے جس کا یہ وظیفہ ہے کہ جنسی انتخاب کے لئے مہلت اور وسعت حاصل ہو۔ لیکن اصول استکفاء[1] مفروضات اس مسئلہ کے اختیار کرنے سے مانع ہے اگر واقعات کی توضیح اور طریقوں سے

[1] استکفاء مفروضات سے مراد ہے کہ بلا ضرورت شدید کوئی جدید مفروض نہ کیا جائے جبتک موجودہ مفروضات سے کام چل سکے۔

ہو سکتی ہو۔ اور میں خیال کرتا ہوں کہ شرم کو یہ سمجھنا ممکن ہے کہ یہ ظہور جھیپ کا ہے جو ایسے عمل پر جبکہ نر شوق سے مادہ کی نزدیکی اور جستجو میں سرگرم ہو۔ فی الواقع یہ زیادہ تر درست ہے کہ شرم کو اصلاً مادہ کی جھیپ کہیں جس کا اظہار ایسی حالت میں ہوتا ہے۔ کیونکہ شرمساری جیسا کہ ہم (باب پنجم میں) ملاحظہ کر چکے ہیں اصلاً ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک تنازع ہے درمیان دو متقابل کی جبلتوں کے یعنے خود اظہاری اور تذلل ہیں۔ اور شرمسار رویہ ہیں مادہ کے نر نے جس کو گھیرا ہو مادہ کی حرکتیں پیچھے ہٹنے اور بچنے کی جو کہ منسوب ہیں تذلل سے عموماً بدلتی رہتی ہیں حرکات سے اظہار ذات کا غلبہ یا کسی دوسرے رجحان کا متعین ہوتا رہنا ہے آناً فاناً نر کی زبردستی کی زیادتی سے یا کمی سے۔

یہ کہ اقتضاء خودنمائی اور تذلل کے عادتاً جنسی اقتضاء کے کام کو اور بھی پیچیدہ کر دیتے ہیں یہ ناگزیر نتیجہ تین جبلتوں کی ماہیت کا ہے جن سے وہ خصوصیت کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں۔ کیونکہ جنسی اقتضا ضرورتاً شدید کر دیتا ہے شعور ذات کو اور اوسی وقت جبکہ یہ شخص کو مجبور کرتا ہے تلاش پر ہم جنس کے اور متوجہ کر دیتا ہے ہم جنس کے سلوک پر یعنے دونوں جنسوں کے ارکان کو ٹھیک ایسے موقعوں پر لے آتا ہے جو کہ مناسب ہوں خودنمائی اور تذلل کے جوش میں لانے کے لئے۔ اور اس لئے کہ جھیپ اور شرم کا غالب ہونا مادہ میں بہ نسبت نر کے اوس کی توجیہ یہ ہے کہ عورت میں تذلل عموماً قوی تر ہوتا ہے بہ نسبت مرد کے یہ ایسا مسلمہ ہے جس کی تائید اکثر خصوصیات سے زنانہ رویہ اور حیات کے ہوتی ہے دونوں میں جھیپ اور شرم بالغہ عورت کی جو کہ براہ مستقیم عمل اس اقتضا کا ہے عموماً اور مزید عاقلانہ رجحانات سے پیچ در پیچ ہو جاتا ہے۔ خصوصاً مادہ کی اس خواہش سے کہ اپنی جماعت کے دستورات سے تجاوز نہ کرے اور وہ خود مرد کے نزدیک قابل نفرت نہ ٹھہرے۔ کیونکہ ہم کو جاننا چاہئیے کہ تنفر ابتدا میں اور خصوصیت کے ساتھ بدن کی ریزشوں اور فضلوں سے پیدا ہوتا ہے۔ اور فطرت نے جنسی افعال کی عزت اور امکانات اعلیٰ امکانات کا پاس و لحاظ نہ کر کے اعضاء تولید مثل کو تشریح اور عضویات کے قریبی تلازم سے جسم کے ان مخرجوں کے قریب رکھا ہے جن سے فضلات دفع ہوتے ہیں۔

قوی ہی ارتباط ان دونوں اقتضاؤں کے عمل کا جنسی جبلت کے ساتھ صاف صاف لباس کی طرزوں سے ہر ملک اور ہر عہد کے صاف ظاہر ہوتا ہے اور خصوصاً

شاید عورت کے لباس میں اس عہد کی قطع و برید اور تراش سے۔ ایک یہ مسئلہ متنازع فیہ ہے کہ آیا پوشاک ابتدا میں بدن کے چھپانے کے لئے استعمال ہوئی تھی یا اس کی نمائش کے لئے اول رائے عموماً تسلیم کی گئی ہے لیکن متاخرین سے چند مصنفوں نے احتجاج کیا ہے کہ ابتدائی فعل لباس کا زینت تھی اور متوجہ کرنا مرد کو عورت کے جسمانی امتیاز پر۔ لیکن میں خیال کرتا ہوں اس میں شک کی بہت کم گنجایش ہے کہ لباس نے اول ہی سے دونوں کام دئے ہیں جیسے اس زمانے ہیں دونوں کام دیتا ہے۔ بہت سے نازک طریقوں سے عورت کے لباس میں بغیر اس کے کہ وضع کی حد سے تجاوز کرے یہ اہتمام کیا گیا ہے کہ اس کی جنس کی ثانوی خصوصیتوں پر توجہ دلائے اور ان کو نمایاں کر دے اور اُسی وقت میں بدن کو بھی چھپائے یہ بھی بدیہی ہے اور مردانہ لباس بھی ان دونوں مقابل کے مقصدوں کے لئے کام آتا ہے۔

گذشتہ بیانات جھیپ شرم اور حجاب کے جنسی تعلقات میں اس رائے کے مؤید ہیں کہ اُن کا دفعتہً نازل ہونا یا بڑھنا عمر کے آٹھویں یا نویں برس اس وجہ سے ہے کہ اُسی عمر میں جنسیت کی جبلت بیدار ہوتی ہے۔ ان لفظوں نے ہم کو مجاز کیا ہے کہ ہم اس بات کو قبول کریں کہ یہ رائے بخوبی موجہ ہے کہ معتدل المزاج طفل میں جنسی جبلت اولاً آٹھویں برس محسوس ہوتی ہے۔ اگرچہ یہ ممکن ہے کہ معتدل المزاج اطفال میں بھی کسی درجہ تک ناواجب اثرات سے قبل از وقت بیداری ہو۔ بڑی اثباتی شہادت اس امر کی کہ عموماً یہ جبلت بچپنے ہی میں کام کرنے لگتی ہے اس بات سے ملتی ہے کہ اکثر ایسی صورتیں پائی جاتی ہیں کہ اگر بچے قابو میں نہ رکھے جائیں یا کسی کی دیکھا دیکھی یا جو لوگ ان سے بڑے ہیں ان کی بد افعالی سے اکثر جسمانی فعلیتیں ان کے ساتھ جاری ہوتی ہیں جن کو جنس سے تعلق ہے نہ صرف اپنے آپ کو خراب کرنے سے بلکہ اکثر ایک دوسرے سے مل کے کامیابی کے ساتھ بد افعالی کے مرتکب ہوتے ہیں۔

اس عمر میں (آٹھ برس سے سن بلوغ تک) جنسی اقتضا عموماً ضعیف ہوتا ہے اور اس کا رخ اجمالاً معلوم ہو جاتا ہے اگرچہ میرے خیال میں یہ کہنا (ڈیسوائر اور مول کیساتھا مبالغہ سے خالی نہیں ہے کہ جبلت اس عمر کی بالکل بے امتیاز ہوتی ہے یا یہ کہ اس کا رخ طرف مقابل کی جانب ہرگز نہیں ہوتا بلکہ اپنی ہی جنس کی جانب ہوتا ہے۔ اس عمر میں پختگی اور اخراج جراثیمی کیسات کا باقاعدہ طور سے نہیں واقع ہوتا کسی ایک جنس میں بھی

اگرچہ مقاربت بھی ہو۔ یہ واقعہ منجملہ واقعات کے ہے جو اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ تحریک جنسیت کے جسمانی ظہورات کی اس عمر میں بالکل غیر مقصود ہے۔ اس عمر میں ناتجربہ کاری نادانی استفسار (نئی بات کے جاننے کا شوق) طبیعت کا اشارہ قوت آخذہ (ہر سانچے میں ڈھل جانے کی قابلیت) طرف مقابل کے تعلقات سے بے خبری اور قطع نظر ان سب امور کے اس تحریک کی لذت بخشی یہ اثر رکھتی ہے کہ بچے کی جبلت کو ابتدا ہی میں خراب کر دے اس کا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ واقف ہو جانا اس قسم کے خراب شغلوں سے خصوصاً اس عمر میں خطرناک ہے اور اس میں کچھ شک نہیں کہ اکثر صورتیں جنسیت مثلی یا معکوس کی اور شوق بیجا (غیر طبیعی اشیاء پر جبلت کا قائم ہو جانا) ان امور کا حتمی وقوع اس عمر کے ناشدنی اشغال سے ہوتا ہے۔ بایں ہمہ یہ امر کہ جنسیت کی جبلت اکثر اپنے اصل مقصد کی طرف راجع ہو جاتا اور بلوغ کے زمانے میں اس کی باقاعدہ تکمیل کا ہونا ہوتی ہے باوصف ان اثرات کے جو زمانۂ طفولیت میں اس کی تخریب کے درپے ہوے قوی شہادت اس امر کی ہے کہ اس کا رُخ جنس مقابل کی جانب پیدائشی ساخت کی جہت سے ہوا ہے۔

یہ خاص حالات اور خطرات بچوں کے اس کی جنسی تکمیل کے باب میں ضرور ہے کہ ہم کو اس نتیجہ پر مجبور کریں کہ سخت مردودیت امرد پرستی کی تمام مہذب جماعتوں میں بالکل بجا اور درست ہے ایک معتد بہ تعداد اشخاص کی ہم میں موجود ہے جو کہ ایک ہی جنس کے اشخاص کی باہمی محبت کی حمایت اس بنیاد پر کرتے ہیں کہ یہ بالکل نجی بات ہے اور شخصی ذوق شوق پر موقوف ہے اور یہ کہ موجودہ حالت قانون اور رائے عامہ کی اس ملک میں ان اشخاص پر سخت گیر ہے جن کی جبلت کے اقتضا کا رخ اپنی ہی جنس کی طرف ہو۔ جواب اس قسم کے عذرات کا یہ ہونا چاہئے کہ درحالیکہ ہم ایسے شخصوں کی بدبختی پر افسوس کرتے ہیں اُن کو لازم ہے کہ مثل اوروں کے جو اس سے بھی سخت تر ذہنی اور جسمانی پیدائشی خرابیوں پر جن کا تحمل سخت دشوار ہے صبر کرتے ہیں ایسا ہی وہ بھی کریں اور اپنے آپکو حتی الامکان دستور عام کے موافق بنائیں یہ دستورات باقاعدہ اور معتدل المزاج مرد عورتوں کی بسر اوقات کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور جو لوگ اس کے خلاف ہوں ضرور ہے کہ خاموشی سے اپنی مصیبت کو جھیلیں۔ اگر جنسی انقلاب دائمی اور بالکل خالص پیدائشی خصوصیت ہوتی تو ان لوگوں کی طرفداری میں بہت کچھ کہا جا سکتا تھا جو اس معاملہ میں

شخصی آزادی کے خواستگار رہیں۔ لیکن یہ صورت بہت بعید ہے یہ صاف صاف ثابت ہے کہ اکثر صحبت کے اثر سے اور دوسرے اشخاص کو دیکھ کے جن کی جنسیت منقلب ہوگئی ہے اکثر اشخاص کی تخریب ہوتی ہے اگر وہ اشخاص جوان بلاؤں میں مبتلا ہو گئے ہیں ان اثرات سے بچائے جاتے تو ضرور ان کی تکمیل باقاعدہ ہوتی۔ جب یہ حالت ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر اجتماع (سوسائٹی) پسند کرے مثلی تعلق یا امرد پرستی کو (اگرچہ بالکل نرم تر اور کمتر کے ساتھ ہو) ایک رذیل حلقہ یا فرقے کے پیدا ہونے کا رجحان پیدا ہو اور اس کے عمل سے جنسی تعلق کا رخ بدلجائے اور بدراہی پیدا ہو اور یہ تعداد نسلاً بعد نسل زیادہ ہوتی جائے فلہذا (مثل قدیم یونان کے) باقاعدہ تعلقات زناشوئی ہیں تنزل اور فساد واقع ہو اور اس جماعت کو فنا کردے جس جماعت نے یہ گمراہی اختیار کی ہو۔

مخصوص حالت سے بچوں میں جنسی جبلت کی تخریب کی صلاحیت کے ساتھ ایک وزنی حجت بہم پہونچاتی ہے جو سختی کے ساتھ دونوں جنسوں کی علیحدگی کے مخالف ہے کیونکہ اس میں کوئی شک نہیں کہ اگرچہ تحریک جنسی حس اور فعلیت کی بیہودہ طور سے اور براہ مستقیم اوس کے اظہارات اس عمر میں بالکل غیر مقصود ہیں جبلت کی بیداری اس طریق سے ہونا چاہیئے کہ اس کے اقتضا پر قابو رہے اور اظہار اس کا سختی کے ساتھ مسدود رہے جبکہ اس کا رخ طرف مقابل کی جانب ہو ایک حفاظت ہے تخریب سے اور غالباً اس عمر میں بھی توانائی مصرف اس کے اقتضا کا ممکن ہے کہ شریفانہ ہوجائے اور عقلی اخلاقی اور جمالی تکمیل کے لئے مفید ہو۔

گذشتہ فقرہ کا صاف صاف یہ مطلب نہ لیا جائے کہ دونوں جنسوں کی ایک ساتھ تعلیم جائز ہے۔ بلکہ اس رائے کی تائید میں ہے کہ باقاعدہ خاندان جس میں چند لڑکے اور لڑکیاں ہوں اور دوسرے خاندانوں کے ساتھ میل جول رکھتے ہوں جو ان کے مثل ہیں یہ بہترین ماحول ہے بچے کے لئے۔ روک ٹوک حسّی اقتضا کی اور اس کی شریفانہ تہذیب بچپنے اور نوجوانی میں بھی ایک اصلی شرط اجتماعی تکمیل اور اعلی درجہ کے علم و فضل کے قیام کی ہے۔ اور اس انسداد اور تہذیب میں لڑکوں کا عورتوں کی عزت کرنا خاص شرط ہے۔ اسی محل پر اثر نیک ماؤں اور عفیفہ بہنوں کا بہت ہی اہمیت رکھتا ہے اگر عورت اصل فطرت سے صرف اسی کام کی ہوتی کہ مرد کے حلقۂ رقبہ ہائے اعضاء شہوانی کو

زیادہ تاثیر کے ساتھ تحریک دے تو بھی بہ نسبت کسی اور قسم کی اشیاء کے وہ "پرستش کی چیز" ولہ میں اکثر اشیاء سے اعلیٰ ہوتی اور بے روک ٹوک کثرت کے ساتھ شہوت رانی کا مشغلہ کلیۃً دونوں جنسوں میں بچپن سے بڑھاپے تک جاری رہتا۔ لہٰذا یہ ضروری ہے کہ عورتیں جو بچوں اور نوجوانوں سے ملیں وہ نیک شریف اور معزز ہوں تاکہ وہ قبل اس کے کہ اس کی جنسی جبلت پوری قوت حاصل کرے وہ عورتوں کی عزت کرنا سیکھ لے اور ان کی عزت دار ذات کو سمجھ لے۔

ہم اس نقطہ پر اس طرح اصرار کر سکتے ہیں کہ ایک معتدل المزاج لڑکا دونوں صنفوں سے ایک صنف کے زیر اثر رکھا جائے۔ ایک جانب تو وہ ابتدائے عمر ہی سے عورت کو یہ سمجھنے لگے کہ وہ ایک جانور ہے جس کو قوی جنسی (شہوانی) اقتضا دیا گیا ہے جو ہمیشہ اس کی تسکین کی جویا ہے اور ہمیشہ مرد کے ساتھ شہوانی لذات کے حاصل کرنے میں شرکت عمل کے لئے تیار رہے۔ اس صورت میں کوئی چھیر چھاڑ یا اعلیٰ درجہ کی شرافت جنسی انرجی کی نہ ہوگی۔ دوسری جانب وہ لڑکا ہو جو عورتوں کو جانتا ہے اور جو یہ بھی جانتا ہے کہ وہ ایسی ہستیاں ہیں جو اس سے رتبہ میں بلند تر ہیں اور لازم ہے کہ وہ ان کی نہایت عزت اور احترام کرے اور یہ لڑکا جب معاملات جنسی سے واقف ہو اور عورت کے جسم کی طرف انتہائی کشش جس کا کچھ حال معلوم نہیں ہے اس کو محسوس ہو اس کو یقین ہو کہ وہ ہر کسی عورت کے پاس خفیف سی آزادی مو انست کے ساتھ بھی نہیں جا سکتا جبکہ وہ انتہائی توقیر اور نزاکت کا انداز نہ پیدا کرے اور اس کو قائم نہ رکھے اور یہ بھی بہت سی خدمت گذاری کے بعد جس میں خلوص شامل ہو اور اس طرح وہ رقیبوں کے مقابلہ میں اپنی قدر و منزلت اور اپنا تفوق ثابت نہ کرے اس لڑکے کی جنسی جبلت کے فوری جوش کا دب جانا ناگزیر ہے جس طرح دوسرے لڑکے میں جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے آزادانہ نفس پرستی کا ظہور لازمی ہے اور توانائی اس اقتضا کی ایسی

---

سلہ یہ مانا گیا ہے اور غالباً درست ہے کہ حبشیوں کی نسل میں اکثر شاخوں کا راہ تہذیب میں سب سے پیچھے رہ جانا خصوصیت کے ساتھ اسی وجہ سے ہے کہ ان میں یہ مشغلے غالب ہیں جن کا مذکور ہوا ۱۲ مترجم

فعلیتوں میں صرف ہوگی اس زبردست رجحان کو جن کو وہ اپنی فطرت کے لئے ضروری خیال کرتا ہے تاکہ مقصود حاصل ہو۔

یہ دونوں شقیں زیادہ کھلی کھلی اور زیادہ قوت کے ساتھ بیان ہوسکتی ہیں اگر کوئی لڑکا ایسی جماعت میں نشو ونما پائے جس میں ہر عورت پر دسترس حاصل کرسکے اسطرح کہ جو عورت ملے اس کو ایک ڈنڈا مار کے گرا دے یا یہ کہ شہوت انگیز اشارے بازی کرکے اس پر تصرف کرے تو اس کی جنسی توانائی ضرور ہے کہ بیہودہ جنسی افعال میں صرف ہو۔ دوسری جانب ایسی جماعت میں جس میں سب عورتیں شریف اور قبول صورت ہیں اور عفیفہ بھی اس جماعت میں یہ جنسی مناقشہ اور یہ بدنظمی نہ ہوگی کیونکہ تکمیل جنسی اقتضا کی مردوں میں مجبوراً اعلیٰ درجہ کا راستہ اختیار کرے گی۔ لیکن حقیقت عورتوں کی اس افراط وتفریط کے وسط میں کسی مقام پر ہے جن کو ہم نے تجویز کیا ہے اور عورتیں مثل مردوں کے ان اعتبارات میں اختلاف رکھتی ہیں ۔

یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ ایک تنبیہ جو جنسی روشن خیالی کی حکمت عملی کے خلاف ہے ایک قوی رجحان اس حکمت عملی کے وسعت دینے کا وضع میں داخل ہوتا جاتا ہے یہ اکثر مان لیا گیا ہے کہ محض علم جنسی واقعات کا اور اُن امور کا جو زیادہ تر مطلوب ہیں اور قابل قدر ہیں جنس کے چال چلن میں جس سے زندگی بالکل اہم اور بجائے خود کافی ہوسکتی ہے۔ لیکن ممکن ہے کہ علم بے علمی سے زیادہ خطرناک ہو۔ بے علمی بعض واقعات کی نہایت ضروری اور بڑی روک ہے بچوں کی حفاظت کے لئے۔ سماعی واقفیت جنسی برائی کی ممکن نہیں ہے کہ نوجوانوں کے لئے مُضر نہ ہو۔ اور پوری بصیرت جنسی نفسیات کی بھی سخت خطرناک[1] ہے۔ یقیناً لڑکے کو بعض واقعات پر اطلاع ہونا

---

[1] جن لوگوں کا یہ اعتقاد ہے کہ اگر واقعات جنسیہ اور اس کی برائیوں سے یہ آگاہ ہوں اور اس معاملہ میں ترقی کیجائے تو خطرات سے حفاظت ہوسکتی ہے ان کو چاہئے کہ طبی طلبہ کے حالات کو ذہن نشین رکھیں جو اکثر فواحش میں مبتلا ہو جاتے ہیں اور وہ کسی طرح عفت کے باب میں کوئی امتیاز نہیں حاصل کرتے بلکہ ان معاملات میں ان کی دانائی بھی معلوم نہیں ہے ۱۲ مصنف

چاہئیے ! بے شک اس کی اجازت ہے کہ ان کو یہ تعلیم دیجائے کہ وہ یقین کریں کہ تمام عورتیں ایسے مرتبے پر فائز ہیں جیسا کہ ہم ان سے توقع رکھ سکتے ہیں وہ ایک عمدہ خیالی عالم میں ہیں اور مردوں کو چاہئیے کہ ان پر اس طرح ظاہر ہوں کہ وہ عورتوں پر اس باب میں سبقت لے گئے ہیں ! شجر علم کے خطرات دور نہیں ہو سکتے اگرچہ وہ خشک ترین دور از کار علمی معمے کی صورت میں پیش ہوں ۔

بلوغ کے قریب پختگی آتی ہے اور اس انقلاب کے ساتھ بڑے بڑے تغیرات ذہنی اور بدنی واقع ہوتے ہیں بلوغ کے باب میں بہت بڑا سوال پیدا ہوتا ہے جس کی دلچسپی نظری ہے ۔ کیا تمام اور زیادہ ترین مخصوص ذہنی تغیرات کو جنسی جبلت کی پختگی کے مستقیم یا غیر مستقیم اثرات خیال کریں اور اس کے آلات کے کامل ہونے کا اور اس کے اقتضا کے قوی ہونے کے اسباب ؟ یا ہم یہ استدلال کریں کہ ایک تعداد دوسرے پیدائشی رجحانات کی جو رضاعت اور طفلی کے پورے زمانہ میں جامد اور معطل پڑے رہے اس وقت کام کرنے لگتے ہیں ؟ اس مضمون[۱] پر جو تحریرات ہوئے ہیں ان میں اجمالاً یا تصریحاً یہ دوسری شق بہت وسعت کے ساتھ سکھائی گئی ہے ۔ لیکن پہلی شق زیادہ سادہ مفروض ہے اور ہم اسی کے ذریعہ سے بعض واقعات کی توضیح کریں گے لیکن واقعات کی توضیح طولانی ہے ۔ لیکن اولاً پہلی شق کے خلاف کچھ کہا جا سکتا ہے ۔

ہم کو معلوم ہے کہ فنا ہو جانا جنسی غدوں کا ایام رضاعت میں جسمانی تغیرات کو جو بلوغ کی جسمانی علامتیں ہیں ان کی تکمیل کا مانع ہوتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے اگرچہ یہاں واقعات سہولت سے مشاہدہ نہیں ہو سکتے کہ یہی استیصال غدوں کا مخصوص ذہنی تغیرات کا بھی مانع ہوتا ہے ۔ ہم بمشکل ان اثرات کی توقع کر سکتے ہیں اگر یہ تبدیلیاں موقوف ہوں پختگی پر قریب بلوغ کے ایک تعداد پر کم و بیش مستقل پیدائشی رجحانات کے ۔

پھر وہ اشخاص جو یہ دوسری رائے اختیار کرتے ہیں کبھی ان رجحانات کی ماہیت کی تعریف میں کامیاب نہیں ہوئے وہ رجحانات جن کے وجود اور فعل کو وہ تسلیم

---

[۱] زیادہ تر رجولیت یا نسوانیت کی پختگی کا زمانہ عنوان ہذا کی کتاب پر لیسیڈنٹ اسٹینلی اور ان کے دوسرے تصانیف میں بھی ہے مم

کرتے ہیں۔ اس مسلمہ کے خلاف کوئی نظری اعتراض نہیں ہے لیکن ایک نفسیاتی اسلوب کے اصول کی حیثیت سے ہم اس سہل پیش پا افتادہ اصول موضوعہ یعنے پیدائشی رجحانات سے منھ پھیر لیں گے جب کبھی مسئلۂ سیرت یا ذہنی تکمیل سے مڈبھیر ہو۔

ذہنی تغیر سے جو عموماً بلوغ کی علامت تسلیم کر لیا گیا ہے، طرف مقابل کی دلکشی زیادہ ہو جاتی ہے اور اپنی ہی جنس میں جوش اور جنسی صفات کا ظہور ہوتا ہے۔ ان جملہ امور کو ہم قوت کی زیادتی اور جنسی اقتضا کی طرف منسوب کر سکتے ہیں۔ ہم کو جاننا چاہئیے کہ بلوغ کے عنفوان میں ذہنی تغیرات جو اپنی حد سے تجاوز کر جاتے ہیں۔ یعنے مستقل اور بلاواسطہ آثار ہے ان خصوصیات میں شخصی اختلافات بہت ہوتے ہیں۔ یہ فرق بظاہر موقوف ہیں دباؤ اور روک تھام کی کمی اور زیادتی اور اس کے موثر اور غیر موثر ہونے پر۔

اگر ہم ایک ایسی مثال تجویز کریں جن میں دباؤ اور روک ٹوک موثر نہ ہو میرے نزدیک ہم کو توقع رکھنا چاہیئے کہ یہ خاص اور شاید بعینہ یہ ثانوی نتائج جنسی قوت کی زیادتی کے ہیں اور شدید شعور ذات پر جیسا کہ ہم باب ہفتم میں ملاحظہ کر چکے ہیں اسی حالت میں ہمیشہ معاشرتی تعلقات جو ذات کو دوسروں سے ہیں قائم ہو جاتے ہیں۔ یہ شدت شعور ذات یا خودشناسی کی بداہتہً دو طریقوں سے متعین ہوتی ہے (۱) جدید تحریک جسمانی افعال خاص کی اور نہایت شدید خواہش (شہوت) پیدا ہو جاتی ہے جس کا پہلے تجربہ نہ ہوا تھا (۲) اور دوسرے اشخاص مزید تعلق خاطر جو کچھ تو طرف مقابل کے اشخاص کی طرف جذب طبیعت سے اور کچھ پورے ادراک سے دوسرے اشخاص کے جو اپنی ذات پر دوسروں کے قیاس کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔

یہ کمال شعور ذات کا اور ذات کے تعلق کا دوسروں کے ساتھ، یہ بالطبع دو عظیم اقتضاؤں کی قوت تحریک اور اس کے شمار وقوع کو بڑھا دیتا ہے یعنے التفات بذات خود اور تذلل کو اور اس حالت کے تنازع کو جس کو ہم حالت حجاب کہتے ہیں۔ یعنے عنفوان شباب رسیدگی یا بلوغ کے قریب دوسروں کی توجہ کا اپنی طرف احساس زیادہ ہوتا ہے یا تو اس حالت میں جس شخص پر التفات کیا جائے وہ دوسروں کی نظروں میں چڑھتا جاتا ہے اور نہایت ہشاش بشاش ہو جاتا ہے یا دوسروں کی نظروں سے گر کے حقیر ذلیل ہو جاتا ہے اور یہ دونوں امر ان کی توجہ کے انداز پر

موقوف ہوتے ہیں۔ مہربانی اور نامہربانی پر اور اس کا ذہن اکثر خود نمائی میں مشغول رہتا ہے۔ اس کو بشدت اس کی خواہش پیدا ہوتی ہے کہ کوئی اسے دیکھے کہ اس کو اپنے بنانے اور سنوارنے کا شوق ہوتا ہے اور لڑکیوں میں خصوصیت کے ساتھ لباس کی خوشنمائی کا خیال زیادہ ہوتا ہے۔ لڑکوں میں خود نمائی مختلف پیرائے اختیار کرتی ہے انہی جسمانی قوت کا اظہار اپنی ہنرمندی اور لیاقت کا اظہار بلاشبہ ان کی اصلی اور اوّلی صورت ہے۔

میں اس کی کوئی معقول وجہ نہیں پاتا کہ جب دباؤ اور روک ٹوک نہ ہو جو کم و بیش ہر نورسیدہ پر ہوتا ہے تو بلوغ کوئی مزید تغیرات ذہنی جن کی اہمیت زیادہ ہو پیدا کرے۔ مجھے اس کی شہادت نہیں ملی کہ مزید تغیرات ان جماعتوں میں یا ان اشخاص میں (مثلاً وحشیوں[1] میں ہمارے بڑے شہروں کے) واقع ہوتے ہیں جن پر کسی قسم کا دباؤ نہیں پڑا۔

حقیقی وحشیوں میں وہ تدبیریں جن کو رسم رواج تجویز کرتے ہیں سختی کے ساتھ انکا نفاذ ہوتا ہے (اکثر وہ رسمیں جو نورسیدہ اشخاص کو بڑے لوگوں میں ملانے کے لئے ادا کیجاتی ہیں (جیسے ہندوؤں میں جنیو مسلمانوں میں سیل کا کونڈا لڑکوں کے لئے اور گود بھرائی عورتوں کے لئے) جس کا بہت اثر نورسیدہ پر پڑتا ہے اور نہایت قوت کے ساتھ یہ گویا وہ قوانین ہیں جیسے روک ٹوک کیجاتی ہے کہ خواہش کا مصرف ہی نہ ہو۔ خود ہم لوگوں (انگریزوں) میں یہ قوانین مختلف طریقوں پر نافذ ہوتے ہیں (عموماً بہ نسبت وحشی اقوام کے اس کا نفاذ بخط مستقیم نہیں ہوتا) اور ان رسوم سے ایسا دباؤ ڈالا جاتا ہے کہ عفت برقرار رہے اور یہ اس طرح کہ طرف ثانی کی عزت و احترام کا خیال پیدا کر دیا جاتا ہے (خصوصاً ماں کا احترام بلکہ شاید ہر عورت کی عزت کا تصور۔

اس دباؤ کا اثر جو اقتضاء جنسی پر پڑتا ہے عمومیت کے ساتھ اس طرح بیان ہو سکتا ہے سنجیدگی کا بڑھجانا اور خیالات اور حسیات اور افعال میں جوش اور شدت کا ظہور خصوصاً ان امور میں جن کو شخصیت اور معاشرتی تعلقات سے واسطہ ہے اور حیات کے اطوار سے اور اس کے ساتھ ہی جملہ مسائل اخلاق و مذہب سے۔ اس کو

---

[1] شہری وحشیوں سے مراد مطلق العنان نوجوان لڑکے یا لڑکیاں ہیں جن پر کوئی دباؤ ڈالنے والا نہ ہو۔ شہروں کے آوارہ لڑکے اور لڑکیاں ۱۲ مترجم

تعمیم اور "صعود" جنسی توانائی کا سمجھنا چاہئے۔

لیکن اس کے ماورا "صعود" زیادہ مخصوص اقسام کا واقع ہوتا ہے وہ امور جن کے لئے یہ اصطلاح عموماً موضوع ہے۔ خیال اور حس کی شدت ممکن ہے کہ مذہبی اغراض پر خصوصیت کے ساتھ موثر ہو اور پھر اصلی شرط ہوجائے جو رسیدگی کا خاصہ ہے اس بارے میں بلاشک جنسی جبلت اس طریق سے بھی اپنا کام کرتی ہے یعنے معصیت کا شعور پیدا ہوجاتا ہے یا ایک قوی ترغیب سے آگاہی حاصل ہوتی ہے جو غلط کاری پر آمادہ ہے۔ یہ قوت ہر شخص میں موجود ہے (جس کو نفس آمارہ کہتے ہیں ۱۲ مترجم) اور جس کو ہم بغیر دوسرے کی مدد کے قابو میں نہیں رکھ سکتے۔ یا یہ کہ "صعود" سے اکثر یہ اور بالطبع شعر اور فسانہ کی دلچسپی زیادہ ہوجاتی ہے یا دوسرے مصنوعات فنون سے۔

---

# تکملۂ باب سوم

## مشتق جذبات

اس کتاب کے حصۂ اول میں میں نے بعض جذبات کو جذبات اولیہ کے نام سے امتیاز دیا ہے۔ یعنے خوف غضب شفقت (نازک جذبہ) کراہت اثباتی حیت ذات منفی حیت ذات اور تعجب۔ خصوصیت ان جذبات کی جس کی وجہ سے یہ امتیازی مقام ابتدائی اہمیت کا بخشا گیا ہے۔ یہ واقعہ ہے (میں اس کا قائل ہوا ہوں) کہ ہر ایک ان میں سے ایک فوری اور ناگزیر نتیجہ کسی جبلت کی موضوعی تحریک کا ہے۔ ایک پیدائشی رجحان خصوصیت کے ساتھ جس کا رخ کسی خاص اطوار فعل سے ہے۔ یہ میرا منشا نہ تھا کہ یہ کہوں کہ سوا ان سات جذبات کے اس طبقہ سے کسی اور کو تعلق نہیں ہے۔ مجھے یہ واقعہ معلوم ہوا کہ انسان کی پیدائشی ساخت میں اور جبلی میلانات شامل ہیں اور ان میں سے جس کسی کو تحریک ہوتی ہے اس کے ساتھ ہی کوئی تاثیر موضوع اذہن انسان میں بھی ہوتی ہے یا کوئی احساس ہوتا ہے وہی مرتبہ ہے جو کہ ابتدائی جذبات کا ہوتا ہے۔ مگر میں نے یہ کہا تھا کہ صفات ان حالات حسیہ کے تاریک ہیں اور ان کا امتیاز بہت کم ہوا ہے اور اسی لئے تامل سے ان کی شناخت بآسانی نہیں ہو سکتی۔

علاوہ ان ابتدائی جذبات کے میں نے بخوبی پہچانے ہوئے جذبات کی ایک تعداد کا بیان کیا ہے جو دراصل مرکبات یا امتزاجات ابتدائی جذبات کے ہیں۔ یعنے جذبی صفات کا تجربہ ہوتا ہے جبکہ دو یا زیادہ بڑے جبلی رجحان ایک ہی وقت میں تحریک پاتے ہیں مثالیں اس طبقہ کی رعب احترام قدر شناسی تحقیر حسد ہیں۔ بعض ان امتزاجی جذبات کے باب میں میں نے کہا تھا کہ ان کی نمود اس لئے ہوتی ہے کہ وجدانات پہلے ہی حاصل ہو چکتے ہیں۔ مستقل یا عادی جذبی طلبی انداز خاص اشیا کی جانب یا قسم اشیا کی جانب۔ اس طبقہ کی مثالیں ملامت و شک اور انتقامی جذبہ اور شرم ہیں جن کی تحلیل کی گئی تھی۔

پھر میں نے خوشی اور رنج پر بحث کی تھی اور اس پر حجت لایا تھا کہ ان میں سے کوئی بھی ابتدائی جذبات کی قسم سے نہیں ہے۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک حس یا جذبہ کی حالت ہے جو کہ فوری اثر اور ظہور کسی جبلت یا میلان کی تحریک کا نہیں ہے۔ بلکہ وہ اس طرح پیدا ہوتا ہے جبکہ کوئی طلبی رجحانات سے بعض شرائط کے تحت میں عمل کرتا ہے۔ اوس کا امتیاز اس طرح ہو سکتا ہے کہ وہ مشتق یا ثانوی جذبات ہیں۔ مسرت اور حزن ہی صرف اس طبقہ کے نہیں ہیں۔ ایک کثیر تعداد جذبی حالتوں کی ہے جن کا پہچاننا آسان ہے اور ان کا امتیاز ایسے ناموں سے ہوتا ہے جو بخوبی قائم ہیں۔ یہ سمجھنا چاہیئے کہ جذبات مذکورہ کو مشتق جذبات کے طبقہ سے تعلق ہے۔ کیونکہ اس کا ظہور اسی حالت میں ہوتا ہے جبکہ مختلف فعلی رجحانات ہماری ماہیت کے بعض مخصوص ذہنی حالات کے تحت میں کارپرداز ہوتے ہیں۔ ان کو ظاہراً خاص طلبی معاملات سے علاقہ نہیں ہے بلکہ ہر ایک ان میں سے پیدا ہوتا ہے تاکہ ہمارے کامل شعور کی رنگ آمیزی کرے جبکہ کوئی ان میں سے مخصوص حالات کے تحت میں کام کرے۔

مجھے محسوس ہوا ہے کہ صرف یہ جذبات بذات خود بڑی دلچسپی اور اہمیت ہی نہیں رکھتے بلکہ ان کی بحث اور ان شرائط کی بحث جن کے تحت میں یہ کام کرتے ہیں اور ان کے تعلقات ابتدائی جذبات اور میلانات سے اس کتاب کے پڑھنے والوں پر واضح کر دے گا ان امتیازی مقامات ابتدائی جذبات کے جو اس کتاب کے گذشتہ ابواب میں مقرر کئے گئے ہیں۔ پس میں نے اس باب کا الحاق تجویز کیا تاکہ ان مشتق جذبات سے بحث کیجائے مسٹر شینڈ نے اپنی کتاب "اساس سیرت[1]" میں جس طرح ان سے بحث کی ہے اسی انداز سے اور ان کی بحث پر تنقیدی نظر ڈالتے ہوئے میں نے بھی بحث کی ہے۔ کیونکہ مسٹر شینڈ نے ہم کو ایک مدون اور عاقلانہ تحقیق ان جذبات کی عنایت کی ہے ایسی تفصیلی بحث کسی شایع شدہ کتاب میں نہیں ہے۔ اور میری رائے کا ان کی رائے سے مقابلہ ان جذبات کے باب میں اس مضمون کو خوب واضح اور ذہن نشین کر دے گا اور اکثر دلچسپ مسائل پر جو انسے

[1] مطبوعہ لندن ۱۹۱۴ء مم

نکلتے ہیں نظر ہو جائے گی۔

مسٹر شنینڈ نے بتایا ہے کہ اس طبقہ کے جذبات جن کی عمدہ مثالیں اعتماد امید نا امیدی تشویش دل ٹوٹ جانا اور مایوسی ہیں ہمیشہ کسی علی الاتصال قائم رہنے والی خواہش کے اثناء میں یہ جذبات پیدا ہوتے ہیں۔ لہٰذا مسٹر شنینڈ نے ایسی خواہش کے استقبالی جذبات کے عنوان میں بحث کی ہے۔ اس سے مجھکو پورا اتفاق ہے الّا یہ کہ میں اس قسم کو اور وسعت دوں گا اور اس میں مکرر استقبالی اور استقبالی خواہش کے جذبات کو داخل کر دوں گا اس طرح افسوس (کسی شئے کے ضائع ہونے پر) سرزنش اور غم کا ان میں اضافہ کروں گا۔ خوشی۔ میرا خیال ہے۔ کہ ایک مخصوص مقام رکھتی ہے کیونکہ یہ دو گروہوں میں داخل ہے یعنے استقبالی اور مکرر استقبالی مسرتوں میں۔

یہ جذبات جملہ مدارج شدت کے ساتھ واقع ہوتے ہیں لیکن ہم یہ مفید سمجھتے ہیں کہ اپنی توجہ کو اُن کے شدید اظہارات کی جانب مبذول کریں اور ان کی خفیف صورتوں سے اعراض کریں جن میں سے کوئی نہ کوئی ہماری بیدار زندگی کی حالت کے ہر لمحہ میں عالم شعور میں موجود رہتی ہے اور ہمارے طلبی رجحانات کی ہر تحریک کے ساتھ التزاماً پائی جاتی ہے۔

پس عمل کسی قوی علی الاتصال خواہش کا اصلی شرط عالم شعور میں اس طبقہ کے جذبات کے برآمد ہونے کی ہے۔ اور چونکہ ایسی خواہش عموماً کسی مضبوط منظم وجدان سے پیدا ہوتی ہے یہ جذبات اکثر ان وجدانات کے عمل کے تعلق سے پیدا ہوتے ہیں لیکن یہ صورت دائمی یا اکثریہ نہیں ہے۔ مثلاً کھانے کی خواہش سادہ ابتدائی رجحان سے بھوک کے پیدا ہو سکتی ہے اور اگر اسی سادہ ابتدائی جبلی خواہش یا اشتہا خاص قوت رکھتی ہے تو ممکن ہے کہ اس سے تقریباً۔ شاید کل نہ ہو۔ استقبالی اور مکرر استقبالی جذبہ خواہش کا پیدا ہوگا۔

شنینڈ خواہش کو ایک جذبی نظام سمجھتا ہے اور یہ جذبات خواہش کے اس حیثیت سے کہ وہ مقابل ان جذبات کے ہیں جن کو ابتدائی جذبات کی حیثیت سے امتیاز کیا ہے۔ یعنے جذبہ کی ان صفتوں کو یہ سمجھتا ہے کہ وہ نوعی میلانات کی فعلیت کی اصل میں داخل ہیں اور انھیں پر موقوف ہیں ایسا جذبہ جس میں طلبی رجحان ہے

اور کوئی خاص مقصد رکھتی ہے اور خواہش کا نظام اس کے نزدیک ایک ملتف میلان ہے جو ساخت کی اصل فطرت میں ودیعت رکھا گیا ہے اور ان میلانات سے مرکب ہے جو مانے ہوئے ہیں منجملہ جذبات خواہش[1] کے وہ ان جذبات کی اس بحث پر اس لئے مجبور ہوا کہ اس کی رائے میں ہر جذبہ (میرے رائے کے خلاف) محض ایک نوعی انفعالی دھن یا رنگ آمیزی شعور کی ہماری ذہنی فعلیت کی حدیں بنجاتی ہیں بلکہ دراصل ایک میلان ہے جس کا طلبی رجحان مخصوص ہے۔ جبلتیں بدنی حرکات کے خاص انواع کے میلانات ہیں جو جذبی میلانات کے تحت میں ہیں اور اسی کے اندر کم و بیش انکا نظام درست ہوتا ہے۔

اس کے خلاف میں یہ کہتا ہوں کہ درحالیکہ ابتدائی جذبات کو سہل انگاری سے کہدیں کہ وہ خاص رجحانات رکھتے ہیں جبلی میلانات کے جن میں اسکی

---

[1] وہ لکھتا ہے پس خواہش ایک نہایت پیچیدہ جذبی نظام ہے جس میں بالفعل یا بالقوت چھ استقبالی جذبات داخل ہیں امید[1] تشویش[2] ناامیدی[3] دل شکستگی[4] اعتبار اور حرمان[5] (صفحہ ۴۶۳) اور وہ کہتے ہیں کہ خواہش . . . . دراصل ایک نظام ان جذبی میلانات کا ہے جو اس کے طریق عمل کے خواص سے ہیں۔ شنیڈ خواہش کو ایک پیچیدہ میلان بیان کرتے ہیں جس کی ماہیت ملتف وجدانات عشق یا نفرت کے مشابہ ہے لیکن ان پر بخوبی واضح ہے کہ خواہش کسی طرح بھی نہ وجدان سے مقابل کیا جا سکتا ہے نہ کسی ابتدائی جذبہ سے۔ کیونکہ ایک اور مقام پر (ص ۵۲۹) وہ لکھتے ہیں کہ خواہش ایک مجرد مفہوم ہے اور "یہ بالکل غلط ہے کہ خواہش کو مستقل قوت کہیں اور یہ سمجھیں کہ وہ پہلو بہ پہلو جذبات کے یا وجدانات کے ہے" اس بیان سے وہ خبط ظاہر ہوتا ہے جس میں وہ پڑ گئے اور یہ خلط و خبط ان کی تمام کتاب میں سرتاسر موجود ہے اور اس کا بڑا سبب یہ ہے کہ انھوں نے اہم ترین امتیاز جو کہ درمیان فعل ذہن کے واقعات کے اور ذہنی ساخت کے واقعات میں ہیں ان کو مضبوطی سے گرفت نہیں کیا خواہش مثل جذبہ کے ایک واقعہ فعل ذہن کا ہے ایک اسلوب یا جبلیت ذہنی فعلیت کی۔ اور وہ اس وقت پیدا ہوتی ہے جب کبھی کوئی امنگ یا طلبی رجحان فوری تسلی نہیں حاصل کر سکتا اور میلانات جن میں یا جن سے جذبات اور خواہشیں پیدا ہوتی ہیں وہ ذہنی ساخت کے واقعات ہیں ہم

اصل داخل ہے یہ مشتق جذبات ایسے خاص رجحانات نہیں رکھتے کیونکہ کسی قسم کے خاص میلانات میں ان کی جڑ نہیں ہے اور اس سے ملحق ہیں۔ پس وہ چال چلن کی قوتیں نہیں ہیں اور الفاظ کے کسی صحیح اور واضح معنے سے ان کا منتظم ہونا وجدانات کے اندر یا وجدانات کی مقدس جماعت میں درست نہیں ہے جو کہ شخص کی سیرت جس سے مراد ہے۔

خواہش ایک اسم عام ہے اُس مخصوص تجربہ کا جو ہر ذہن میں پیدا ہوتا ہے (جس ذہن کی کافی تکمیل ہوگئی ہے کہ وہ عقلاً مقصد کے خیال کو ذہن میں حاضر رکھ سکے) جب کبھی کوئی قوی امنگ یا طلبی رجحان فوراً اپنے انجام کو نہ حاصل کر سکے نہ اس کی طرف بڑھ سکے اگر یہ سچ ہو اور مجھکو یقین ہے کہ ایسا ہی بیان خواہش کی ماہیت کا عموماً اکثر علمائے نفسیات کے لئے قابل پذیرائی ہے اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ کوئی خاص میلان فرض کیا جائے کہ وہ خواہش کی اصل ہے۔ اگر شنیڈ کی متابعت میں ہم اپنے کو ان لاحل مشکلات میں پھنسا ہوا پائیں جبکہ ہم نے کوشش کی تھی کہ اس خاص میلان کی نسبت دوسرے طلبی میلانات سے سمجھ لیں خواہ وہ ابتدائی جبلتیں ہوں یا وجدانات ہوں۔ اور اگر شنیڈ کی طرح ہم یہ بھی فرض کرلیں کہ یہ ایک بہت پیچیدہ میلان ہے جس میں مخصوص میلانات خواہش کے جملہ جذبات شامل ہیں تو ہماری مشکلیں خواہ مخواہ اور بھی بڑھ جائیں گی۔ شنیڈ بظاہر اس نظر تک اس لئے پہونچا کہ اس نے ناواجب طور سے اس عالمانہ روایت کے اثر کو قبول کرلیا اور اس کو بڑی اہمیت بخشی کیونکہ اشعار اور ادبی تحریر میں ان جذبات کا عموماً تذکرہ ہوتا ہے اس طرح کہ وہ قوتیں یا عوامل ہیں اور ان کو شخصیت عطا کی جاتی ہے۔

اس اثر کی مثال شنیڈ کا امید کا بیان ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ امید عظیم قوتوں سے ہے جو ذہن میں کام کیا کرتی ہیں وہ کوئی ایسی چیز ہے جو سیرت میں داخل ہوتی ہے اور بیان کیا جاتا ہے کہ اطوار پر اس کے گوناگوں اثرات ہیں۔ وہ دکھاتا ہے کہ شعرا عموماً اس سے منسوب کرتے ہیں "ایک رجحان اعلیٰ درجہ کی اہمیت کا خواہش اور عشق سے" چنانچہ شیلی نے لکھا ہے کہ امید اب بھی اپنی ہی بربادی سے اس چیز کو پیدا کردیتی ہے جس پر یہ غور کرتی ہے۔ ملٹن کا بیان ہے' امید سے ہم کو کیسی کمک پہونچتی ہے'۔ اور ٹنی سن نے لکھا ہے امید بہت بڑی قدرت رکھتی ہے جس نے ہمیں آدمی بنایا۔ کیمپ بل نے امید کو اس طرح مخاطب کرکے کہا ہے۔ "امید" زندگی کے گم شدہ طریق میں تیری ہی

دل بڑھاتی ہے۔ جو مراد مانگنے والے شوق کو جگا دیتی ہے۔

اور امیل نے لکھا ہے "یا الٰہی ہر شے موقوف ہے روح کے ایک منفرد عنصر کے وجود پا...
لینے امید پر۔ انسان کی ہر فعلیت کے بیشتر امید لگی ہوئی ہے کہ ایک مقصد حاصل کیا جائے۔ اس امید کو
قتل کر دو تو انسان بے حس و حرکت ہو جائیگا بے تابیاں اور بے چینیاں بڑھ جائینگی"۔
شنیڈ نے لکھی۔ اور اس کے سوا اور ایسی ہی بیانات شعرا کے امید کے باب میں لکھے ہیں وہ
یہ اضافہ کرتے ہیں "کسی اور جذبہ کی ایسی عام ثنا خوانی نہیں کی گئی ہے" اور اس (شنیڈ)
کا خیال ہے کہ شعرا کے یہ مقولے قوی شہادت اس کی رائے کی حقیت کی ہیں اس جذبہ کے
بارے میں۔ اس نے ان شاعرانہ اظہارات کی سنجیدہ علمی عبارت میں امید کے رجحانات
کی اس طرح تعریف کی ہے "امید خواہش کے جد و جہد کو بڑھا دیتی ہے اور مصیبت
اور جذبہ کی افسردگی کی مقاومت میں مدد دیتی ہے"۔ اور دونوں طریقوں سے مقصد
کے حصول میں ترقی بخشتی ہے۔ اور امید کا یہ رجحان ہے کہ آیندہ بہتر دکھائی دے
بہ نسبت حال کے اور اس طرح سے بھی خواہش کو قوت دیتی ہے۔ کہا گیا ہے کہ امید
سے ہمت بڑھجاتی ہے اور یہ خیال اور جد و جہد کو ایک سمت میں لگائے رکھتی ہے
اور یہ کہ امید خواہش کے عمل کے لئے یہ ضروری فائدہ بخشتی ہے۔ شنیڈ نے اس قسم کے
اور جذبات سے بھی اسی طرح بحث کی ہے اور رائے کی تائید میں شعرا کا کلام پیش کیا
ہے کہ یہ جذبات واقعی ذہنی قوتیں ہیں اور ہر ایک مقصد کی خاص سمت ہے۔ ہم سے
ممکن نہیں ہے کہ اس ادبی شہادت کو بالائے طاق رکھدیں کہ یہ بالکل غیر مفید ہیں
لیکن شنیڈ نے (میرے نزدیک) اس کو نا واجب اہمیت دی ہے۔ شعرا شاعرانہ
رعایتوں کے ساتھ کلام کرتے ہیں اور مجازی یا استعارہ کی عبارت میں ان کو علمی
تحلیل سے کوئی سرو کار نہیں ہے۔ اور وہ علمی اصطلاحات کے استعمال کرنے کی
کوشش نہیں کرتے اور جب وہ امید یا نا امیدی یاس کو قوتیں کہتے ہیں جو اس طرح
یا اس طرح کے باعث ہوتے ہیں ہم ان کے باب میں کوئی کوتاہی نہیں کرتے اور نہ
ان کی ماہیت انسانی کے علم پر کوئی تعریض کرتے ہیں اگر ہم ان کے الفاظ کے بالکل
لفظی معنے مراد لینے سے احتراز کریں۔

خاص اعتراض ان جذبات کو قوی سمجھنے میں اور ان کا مقابلہ طلبی رجحانات

سے کرتے ہیں جیسے غضب خوف سے یہ ہے کہ یہ جذبات اتفاقاً یا حسیت کی ایک حیثیت کے طور سے نمایاں ہوتے ہیں اس حالت میں جبکہ کوئی فعلیت کسی اور داعیہ کے آمادہ کرنے سے کام کرتی ہو۔ لہذا امید کوئی مستقل داعیہ نہیں ہے۔ ہم ہمیشہ کسی مقصد کے حصول کی امید کرتے ہیں جس کی خواہش یا کسی اور داعیہ سے علاوہ امید کے اس کا قصد کیا گیا ہے۔ اور سرگرمی کی قوت جس کو شنیڈ نے امید سے منسوب کیا ہے ممکن ہے کہ اس ابتدائی داعیہ یا خواہش سے منسوب ہو اس کا کافی مظنہ موجود ہے اور واقعات میں کوئی خرابی نہیں پڑتی۔ ثانیاً جو مقاصد ان جذبات سے منسوب کئے گئے ہیں وہ بالکل عام اور کلیتہً مجرد ہیں یہ فرض کرنا مشکل ہے کہ کوئی پیدایشی جذبہ کسی خاص مقصد کی طرف پھیرا جا سکتا ہے اور مقصد ایسا مجرد عقلی جیسے آیندہ کا بہتر نظر آنا بہ نسبت حال کے۔ ثالثاً۔ ہم ملاحظہ کر چکے ہیں۔ کہ آرزو خود شنیڈ ہی کے مسلمہ اور تجرید سے جذبات آرزو کے ایک ہی طور سے مجرد ہیں وہ متعدد قابل امتیاز راہیں ہیں جن میں آرزو اور جذبہ کسی ابتدائی طلبی میلان سے نکلتا ہے یا کسی وجدان سے اور ان میں ترمیم ہوتی ہے ہمارے کامیابی اور ناکامی کے درجے کے عقلی فہم سے جو ہماری کوشش کے ساتھ لگے ہوئے ہیں آرزو کے جن کا رخ انجام کی طرف ہوتا ہے۔ رابعاً اگرچہ یہ جذبی حالتیں کافی طور سے قابل امتیاز ہیں اور ان کو عام اور عقلی طور سے سمجھے ہوئے نام دئے گئے ہیں لیکن اپنی اصل حقیقت میں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہیں جیسے غضب (غصہ) فرق رکھتا ہے خوف یا نفرت یا شفقت سے۔ وہ رفتہ رفتہ ایک دوسرے میں مل جاتے ہیں اس طور سے کہ اُن کا ملجا نامعلوم نہیں ہوتا اور جو نام ہم کو دئے ہیں حسیت کی میزان میں جداگانہ نقطوں یا مقاموں پر دلالت کرتے ہیں اگر ہم ان کی توجیہ کسی سادہ اور سہل تر مفروض سے بہ نسبت شنیڈ کے مفروض کے کر سکیں اور اس طرح اُن مشکلات سے بچ جائیں جو شنیڈ کے مفروض کے اختیار کرنے سے پیدا ہوتی ہیں تو ہم علمی اصول سے مجبور رہوں گے کہ ایسے سادہ اور سہل مفروض کو مان لیں اور اسی کو قائم کریں۔

اب دیکھو کہ سادہ تر نظریہ جب کسی قوی آرزو پر لگایا جائے تو وہ کیا کام کرتی ہے اور سادگی کے لحاظ سے ہم ایسی آرزو کو جس کی جڑ مضبوط اور ابتدائی رجحان میں ہے یعنے رجحان غذا کے تلاش کرنے کا جب بھوک لگی ہو فرض کرو کہ ہم قطبی تحقیق

کرنے والوں کی ایک گروہ ہیں اور قطب کے پاس رسائی کرنے کی سخت کوشش کر کے پھرے ہیں اور غذا کا ذخیرہ کرنے کے لئے دور چلے جاتے ہیں ہمارا غذا کا ذخیرہ جو ہمارے پاس تھا ختم ہو چکا ہے لیکن سفر کی حالت اچھی ہے اور ہم سب توانا اور تندرست ہیں اور ہم کو معلوم ہے کہ پوشیدہ ذخیرہ خوراک کا کھال ملے گا اس حالت میں اگرچہ ہم سب کی بڑی آرزو یہ ہے کہ یہ خوراک دستیاب ہو اور گو ہمارا ذہن اس خیال میں بہت مصروف ہو اور ہم کو گوشت کے سڑ جانے کا خیال ستا رہا ہے مگر ہم اطمینان کے ساتھ جا رہے ہیں۔ ہم کو خوراک کی آرزو نہیں ہے ہم اطمینان سے اس تک پہونچنا چاہتے ہیں ہم کو ہماری مضبوط خواہش نے جد وجہد پر مجبور کیا ہے ہمارے کام کرنے کا راستہ صاف ہے اور ہمارے سامنے ہے ہم کو اپنی کامیابی میں ذرا بھی شک نہیں ہے خواہش نے کام کرنے پر آمادہ کیا ہے۔ پس اطمینان کی ایک منفی حالت ہے آرزو بلا مزاحمت اپنے مقصد کے حصول کے لئے کام کر رہی ہے۔ شینڈ کہتے ہیں کہ "اطمینان کا رجحان یہ ہے کہ اعلیٰ درجہ عقلی اور ارادی اعمال کو سست کر دے اور خواہش کے پورے ہونے کو بیرونی حوادث یا ایسے طرق پر چھوڑ دے جو خود بخود ہوا کرتے ہیں" ہماری گذشتہ مثال کے پڑھنے والوں کا دیکھنا سہل ہے کہ وہ (شینڈ) اس نقطۂ نظر تک کیونکر پہونچے قطبی تحقیق کی جماعت کو منصوبے کرنے کی ضرورت نہیں ہے اس جماعت کو صرف ایک خط عمل پر قوت کے ساتھ قیام کرنا ہے اور اس کی غرض حاصل ہو گی۔ لیکن گو کہ اس جماعت کو مزید غور و تامل کی ضرورت نہیں ہے لیکن اس کے کام میں اطمینان کی وجہ سے سستی نہ ہو گی۔ صحیح بیان بظاہر یہ ہونا چاہئے جب ہمارے کام کرنے کے منصوبے کی کسی طرح سے روک نہ ہو کسی موہومہ ناکامیابی کے خیال سے ہم صرف بلا مزید فکر و غور کام کرتے ہیں اسی خط عمل پر جو ہمارے سامنے موجود ہے ہمارا جوش یا خواہش ہم کو کام پر آمادہ کرتی ہے پوری قوت کے ساتھ اور ہماری انرجی ایک مرکز پر جمی ہوئی ہے کیونکہ اس کی کوئی مزاحمت یا تکلیف نہیں ہے۔[1]

---

[1] شاید اس کا بیان کر دینا مفید ہو کہ یہ رائے فطرت کے باب میں اور یہ حالت اطمینان کی راہنمائی کرتی ہے اس طریق میں جس سے عمدہ توجیہ یقین کی ممکن ہو بہ نسبت اور سب طریقوں کے جنکو ہم ابتک

مگر اب فرض کرو کہ آسمان پر سخت برفباری کے آثار نمایاں ہوں یا جو برف ہمارے قدموں کے نیچے ہے وہ ایسی نرم ہو گئی ہے کہ کام میں سخت دقت اور مزاحمت واقع ہوتی ہے یا اور کوئی مشکل پیدا ہو گئی ہے جس سے حصول مقصد میں کسی قدر شک ہو گیا ہے ہم فوراً امید کرنے لگتے ہیں ہم کو امید ہے کہ موسم اچھا رہے گا ہم کو امید ہے کہ برف سخت ہو جائیگی ہم سخت محنت سے راستا کاٹتے ہیں اب ہم کو اطمینان نہیں ہے۔ مگر امید سے مالامال ہیں حصول مقصد کے خیال سے اور خوش ہیں کہ غذا جس کی ہم کو تلاش ہے دستیاب ہو گی اور اس کو ہم کھائیں گے لیکن اس کمی سے خواہ وہ کیسی ہی خفیف ہو جس سے ناکامی کا خوف ہو ہم کام پر زیادہ کوشش صرف کریں گے اور ہمارے دل اس ضروری مقصد کے حصول میں زیادہ مصروف رہیں گے اور قوت کو کسی اور طرح ضایع ہونے سے روکیں گے۔ یہ اساسی قانون تمام جوش اور جملہ طلب کا ہے مزاحمت سے واضح تعریف مقصد کی ملتی ہے اور ان وسیلوں کی جن سے مقصد حاصل ہوتا ہے اور طلبی طریق عمل کو نہایت صفائی کیساتھ شعور میں لاتی ہے۔ امید کوئی جدید قوت نہیں ہے جس کا خواہش پر اضافہ ہوا ہے یہ محض ایک نیا راستہ ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۱۸ - ملاحظہ کر چکے ہیں۔ یہ عموماً معلوم ہو چکا ہے کہ فعل یا فعل پر آمادگی یقین کے بعد بہترین شہادت ہے اگر صرف یہی معروضی شہادت اس کی حقیقت کی نہ ہو۔ شاید یہ عموماً اس قدر معروف نہیں ہے کہ یقین کا تعین ہمیشہ طلب سے ہوتا ہے اگر خواہش نہ ہو تو یقین بھی نہ ہو تاہم کو ایسا ہی فی الواقع معلوم ہوتا ہے۔ قضایا اشیاء کے بارے میں جو خواہش یا طلب نہ پیدا کریں نہ اس کا یقین ہوتا ہے نہ عدم یقین نہ شک۔ اُن کے مقابلے میں ہماری رائے جانبین نفی و اثبات کے لئے یکساں ہوتی ہے یہ بھی اکثریت کے ساتھ معروف ہے کہ یقین جذبی حالت کی ماہیت رکھتا ہے یا کم از کم یہ کہ جذبہ سے اس کو تعلق ہے۔ میں کہتا ہوں کہ "یقین" اصلاً وہی جذبی حالت ہے جیسے "اطمینان" اور اسی لئے وہ ایک رکن ہے مسلسل ترتیب میں مشتق خواہشوں کی۔ صرف اصلی فرق درمیان اطمینان اور یقین کے یہ ہے کہ اطمینان کی حیثیت سے تخصیص ہو جاتی ہے ہماری فعلی کوشش کی ایک مطلوب انجام کی جانب درحالیکہ یقین ایک حیثیت ہے جس سے تخصیص ہوتی ہے طرز عمل کی عقلی فعلیت کی ہمواری پر جس کا صدور من بعد فعل میں نہیں ہو سکتا۔ اگر میرے پاس عمدہ شہادت موجود ہو کہ شئے مطلوب کسی خاص مقام پر ہے تو میں اطمینان کے ساتھ اس کے حاصل کرنے کے لئے جاؤں گا لیکن اگر مجھکو یہ بھی معلوم ہو کہ وہاں تک رسائی ممکن نہیں ہے تو مجھکو صرف یہ یقین ہو گا کہ شئے مطلوب اس مقام پر موجود ہے شک کو وہی نسبت ہے یقین سے جو کہ تشویش کو ہے اطمینان سے تشویش عقلی فعلیت کی سطح پر جبکہ فعل کو ملتوی و معطل کر دیتے۔ (دیکھو مضمون سائیکولاجیکل ریویو ۱۹۲۱ء کے لئے عنوان یہ ہے "یقین ایک مشتق جذبہ ہے")

جس پر خواہش کام کرتی ہے جس حالت میں اطمینان باقی نہ رہے ۔ جب دھکی خفیف رہے یا دور ہو ہماری خواہش کیساتھ ایک خوش آیند پیش بینی حصول مقصود کی لگی رہتی ہے اور یہ حالت امید کا خاصہ ہے اگر مشکلات بڑھ جائیں برف پڑنے لگے اور ہوائے تند ہمارے خلاف ہو تو امید کے مقام پر تشویش قبضہ کرلیتی ہے یا کبھی امید ہوتی ہے کبھی بیم (تشویش) اور ان دونوں حالتوں کے مابین کوئی حد فاصل نہیں ہے جس سے ایک دوسرے میں منقلب ہو جائے ۔ تشویش میں ہماری توجہ جو کام درپیش ہو اس پر زیادہ ترجم جاتی ہے ۔ گر وسیلوں پر زیادہ تر بہ نسبت اصل مقصود کے ہم ہر امکانی صورت کا خیال کرتے ہیں ہم نئے وسیلے سوچ لیتے ہیں تاکہ اس مشکل کو جس کا ہم کو پہلے سے خیال نہ تھا مقابلہ کرے ہم سوچتے ہیں کہ آیا یہ مناسب نہ ہوگا کہ کم قوت ارکان کو کسی جائے پناہ میں چھوڑ جائیں اور جو قوی ہیں وہ سخت کوشش کر کے مطلوبہ ذخیرہ غذا کا امکانی سرعت کیساتھ بہم پہونچائیں ۔ خوش آیند پیش بینی کامیابی کی جس نے ہماری امید کی حالت پر رنگ چڑھایا تھا اس کی جگہ رنج وہ خیال ناکامی اور اس کے نتائج کا موجود ہو جاتا ہے ۔ ہم کو غذا کے کھانے کا خیال نہیں رہتا بلکہ یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ اگر مطلوب حاصل نہوا تو کیا حالت ہوگی ۔ ہم اپنے دل میں بھوکے پڑے رہنے کا نقشہ کھینچتے ہیں وہ رات کے خوابہائے پریشان اور علی الاتصال تشویش کا عالم اور اپنا زار و ناتواں ہو کر بیٹھنا ۔ یہ کسی جدید قوت کا اثر نہیں ہے یہ وہی قوت ہے یعنے خواہش غذا جو اب بدلی ہوئے عقلی صورت میں مشغول ہے ۔ شنیڈ کہتے ہیں کہ تشویش ایک دائمی محرک ہے جو توجہ اور خیال کو اور اُن بدنی طرق عمل کو جو خواہش کے تابع ہیں . . تشویش روک ہو جاتی ہے امید کی فضول پیش بینی کی ۔ یہ روکتی ہے ہوشیاری اور دور اندیشی اس غفلت کے انداز کو جس میں امید ہم کو ڈال دے سکتی ہے " میری غرض یہ ہے کہ تشویش ایک نام ہے جس سے ہم اپنی اس حالت کو ظاہر کرتے ہیں جبکہ وہ وسیلے جو حصول مقصود کے اختیار کریں ناکافی معلوم ہونے لگتے ہیں جبکہ امکانی صورتیں ہمارے خیال میں آتی ہیں اور ناکامی کی تکلیف کا اندیشہ پیدا ہوتا ہے ۔ میں مشورہ دیتا ہوں کہ ایسی حالت میں کوئی جدید طلبی قوت طریق عمل میں داخل ہو جائے تو یہ صدمہ خوف کا ہوگا جس کو ناکامی کے نتائج کے خیال نے پیدا کیا ہے یا یہ کہ غصہ آئے گا حسب قانون عام غضب (غصہ) کے جب کہ طلب کے راستے میں کوئی حائل ہو ۔ میں اس بات کو مانتا ہوں کہ تشویش بذات خود کوئی طلبی قوت نہیں ہے جو اصلی خواہش سے جدا ہو اور اس پر اضافہ کیا گئے ۔

جس طرح اطمینان امید میں بدل جاتا ہے اور جس طرح امید تشویش میں بدل جاتی ہے جب مشکلات سخت اور خوف ہو جاتی ہیں اسی طرح تشویش مایوسی میں بدل جاتی ہے جب ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ہماری مشکلیں ایسی عظیم ہیں کہ اُن پر کوئی کوشش غالب نہیں ہو سکتی۔ جب امید مضمحل اور خفیف ہو جاتی ہے تو ہم مایوس ہونے لگتے ہیں یا شاعرانہ محاورہ سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یاس امید کو بھگا دیتی ہے اور ایسی ہی عبارتیں ہم تشویش کو بیان کر سکتے ہیں کہ وہ ایک تنازع ہے درمیان امید و (بیم) یاس کے جس میں ہر خصم باری باری سے دوسرے پر غالب ہوتا رہتا ہے۔ لیکن یہ مجازی (استعارہ) طرز عبارت ہے۔ جبکہ کسی ابتدائی باب میں میں نے لکھا تھا تنازع درمیان خوف اور (تعجب) استفسار کے یا خوف اور غضب (غصہ) میں یا اثباتی اور منفی حسیت ذات وہ بیان بطور استعارہ کے نہ تھا۔ کیونکہ ان میں سے ہر صورت میں دو تحریکیں متقابل میلانوں کی کام کرتی ہیں جو کہ درحقیقت ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔ جیسے بار بار جھجکنا جانور یا بچے کا جو ڈرتا بھی ہے اور کسی بات کا جویا بھی ہے یا غصہ میں ہے اور اسی حال میں خائف بھی ہے "چاہتا ہے کہ زخمی کرے مگر وار کرتے ڈرتا ہے" مگر امید اور یاس کی حالت جبکہ وہ عالم تشویش میں یکے بعد دیگرے طاری ہوتی ہے داعیہ یا طلبی میلان اور انجام (غرض) سرتاسر یکساں رہتے ہیں۔ ان حالتوں میں اختلاف محض اس لئے ہے کہ امید میں مقصود کی خواہش کے ساتھ مسرت حصول مقصود کی پیش بینی کی لگی رہتی ہے اور مدد دیتی ہے درآنحالیکہ یاس کی حالت میں ہماری خواہش پر ناکامی کے رنج کی بیشی کا رنگ چڑھا رہتا ہے اور وہ جارح بھی ہوتی ہے۔ مایوسی میں بھی ہم کچھ نہ کچھ کرتے رہتے ہیں مگر سر جھکا ہوا اور شانے ڈھیلے ہوئے رہتے ہیں۔ ہم اپنی خواہش کو ارادہ سے قوت پہونچاتے ہیں اور قصد کو من جمیع الوجوہ مصمم کرتے ہیں یعنے ہم کامیابی کی مثال اپنے سامنے پیش کرتے ہیں اور اپنی ہمامی کے میلان کو اُبھارتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کچھ مضائقہ نہیں ہے ہماری کوشش کیسی ہی مایوسانہ ہو مگر ہم ترک نکریں گے ؎ "یا دل رسد بجاناں یا جاں زتن برآید" "اگر مرنا ہے تو مر جائیں گے مگر ہم اس طرح مریں گے جیسے شکاری مرتے ہیں آخر تک مردانہ کوشش کئے جائیں گے"۔ جس حد تک مایوسی میں ہماری کوشش میں وہ قوت نہیں ہوتی جیسی امید کی حالت میں ہوتی ہے۔ اس تفاوت کی توجیہ حسیت کے عام قانون سے ملتی ہے یعنے خوشی کمک دیتی ہے اور قائم رکھتی ہے فعلیت کو جس کے ساتھ خوشی لگی ہو جبکہ رنج ضعیف کر دیتا ہے اور دبا دیتا ہے فعلیتوں کو۔ اور تشویش میں صحیح تنازع درمیان متقابل محرکوں کا نہیں ہے یعنے امید اور یاس کا۔ ہم صرف ایک خواہش یا طلبی میلان رکھتے ہیں

جو ایسی حالتوں میں کام کرتا ہے اور خوشگن پیش بینی کامیابی کی اور رنج دہ پیش بینی ناکامی کی تقریباً باہم معاول ہے اور منطقہ دونوں کا برابر برابر ہے اور دونوں حالتیں ادل بدل کے طاری ہوتی رہتی ہیں۔ شینڈ نے یہ کوشش کی کہ مایوسی کے میلان کی اور اس کے حیاتی وظیفہ کی تعریف کیجائے لہذا کہتے ہیں "کہ مایوسی خواہش کو کمزور کرتی ہے جس طرح امید اس کو قوت بخشتی ہے" لہذا وہ اس مشکل میں ہیں کہ حیاتی جواز کا کوئی فائدہ دریافت ہو اور ایسی تحریک کے وجوہ کی علت معلوم ہو جائے۔ شینڈ کے بیان کے موافق اس سے یہ کام ہوتا کہ یہ ہم کو اس خط سے منحرف کر دیتا ہے جس پر کام ہو رہا تھا ہم جس کی پیروی کرتے تھے جو کہ مطلوبہ غرض کا وسیلہ تھا اور دوسرے وسائل تلاش کرنا پڑتے ہیں لیکن یہی تو رنج کا بھی وظیفہ ہے جس کو ہم زندگی کی پوری میزان پر کام کرتے دیکھتے ہیں پروٹوزوہ سے لیکے انسان تک۔

اب فرض کرو کہ ہماری پارٹی تحقیقات قطب کی طوفان بادتند کے جھپیٹے میں آگئی ہے اور ہم اس مقام تک پہونچ گئے ہیں جہاں غذا کا ذخیرہ رکھا گیا تھا مگر ان کو معلوم ہوتا ہے کہ ذخیرہ کھول ڈالا گیا ہے اور جو کچھ وہاں تھا اس سب کو ریچھ کھا گئے ہیں اب کامیابی کی کوئی امید باقی نہ رہی ہماری قوت بالکل صرف ہو چکی بڑی امید والے کو بھی سردی اور بھوک کے مارے یقینی موت سے مڈبھیڑ ہوتی ہے نامرادی یاس سے بدلگئی اب امید سے دست بردار ہو کے ہاتھ پاؤں چھوڑ دیتے ہیں اور مرنے کے لئے لمبے لمبے لیٹ جاتے ہیں۔ جو لوگ مضبوط ارادے کے ہیں تو پہلے وہ کام کر لیتے ہیں جو کرنے کے قابل ہیں۔ اپنے دوستوں کو الوداعی خط لکھتے ہیں یادداشت کی کتاب کو اس تاریخ تک درست اور مکمل کر لیتے ہیں اب صرف یہ امید رہگئی ہے کہ ہمارے مردے یا ہڈیاں دوسرے تحقیق کرنے والوں کو ملیں گی اگرچہ ہم کمزور ہیں تو ہم جزع فزع کریں گے اور المدد کہہ کے چیخیں چلائیں گے تا آنکہ ہم کو معلوم ہو جائیگا کہ یہ سب بیکار ہے پھر تو پوری مایوسی ہم پر طاری ہو جائیگی۔

شینڈ کو یاس کے میلان اور اس کے انجام کی تعریف میں بڑی مشکل پڑی ادبیات میں انھوں نے اکثر بیانات ایسے پائے ہیں کہ مایوسی سے ایک جدید اور بے زور دار توانائی ہماری جدوجہد کو ہم پہونچتی ہے اور وہ مایوسی کے چار قانون بیان کرتے ہیں (۱) مایوسی کا میلان یہ ہے کہ ایک توانائی پیدا ہو خواہش اور عزم میں جس سے نہایت خطرناک اور موہوم کاموں پر اقدام کیا جاتا ہے (۲) یاس جملہ امید کو آرزو سے

---

سلہ دیکھو صفحہ ۴۴۳ انگریزی ۱۲ مترجم

خارج کر دیتی ہے اور اسی وقت یاس پیدا ہوتی ہے جب کوئی امید[1] باقی نہ رہے۔ (۳) مایوسی میلان رکھتی ہے کہ آرزو کو ضعیف کر دے اور اس کی جرأت فنا ہو جائے۔" لیکن پہلے قانون کا بیان ہے کہ ناامیدی آرزو میں ایک توانائی کو ابھار دیتی ہے لہذا چوتھے قانون کی ضرورت ہے تاکہ وہ درمیان ان دو متناقض بیانوں کے توافق پیدا کرے۔ اس کے بعد ہم (شنینڈ کے بیان میں) یہ پڑھتے ہیں (۴) مایوسی کا میلان ہے کہ اس آرزو کو کمزور کر دے جس نے اس کا اثر لیا ہے اور قوت دیتی ہے اس آرزو کو جو اس پر غالب رہی ہے۔" یہ بیان دور تک چلا گیا ہے آرزوئیں اور ان کے جذبات گویا مجسم ہوگئے ہیں۔ ہم سے چاہا جاتا ہے کہ ہم مایوسی کو ایک جدید قوت سمجھیں جس کے ساتھ ابتدائی آرزو (جس کے نظام کا یہ ایک جز کہا گیا ہے) اس طرح ایک ایسے تنازع کے باہم داخل ہوتی ہے جیسے دو شخصوں کا باہمی لڑنا جھگڑنا۔ ابتدائی آرزو کوشش کرتی ہے اس جدید قوت کے مقابلہ میں اور یا تو اس کو جذب کر لیتی ہے اور اپنے ساتھ ملا لیتی ہے یا مایوس ہو کے اس میں فنا ہو جاتی ہے اور ہم یہ خیال کرنے کے لئے چھوڑ دیے جاتے ہیں کہ جذبہ مایوسی کا غالب آیا۔ اوپر پچھاڑی ہوئے آرزو پر خوش اور کال ہو رہا ہے صحیح توضیح ان اطوار کے چال چلن کی جس نے ایسے فقروں کو جائز کر دیا ہے "یاس کی جرأت" میرے نزدیک حسب ذیل ہے۔ جب تک کوئی امکان مقصد کے حاصل ہونے کا نظر آتا ہے ہم ہوشیاری کے ساتھ اپنے مقرر کئے ہوئے منصوبہ پر چلتے ہیں ہم اپنے افعال موقع کے مناسب کر لیتے ہیں ہر قدم پر خیال میں اندیشہ لگا رہتا ہے۔ لیکن جب ہم دیکھتے ہیں کہ ہماری کل دور اندیشیاں بیکار ٹھہریں ممکن ہے کہ دل پر قابو نہ رہے ہماری عقلی کوشش میں سستی آ جائے ہم اس حالت میں اپنے آپ کو خام جبلت کے اوپر ڈال دیتے ہیں جو ہماری کل کوششوں کے تحت میں ہوتی ہیں۔ اس حالت میں ہم بلا قصد اور بلا شعور جانوروں کی خالص جبلت سے حرکت مذبوحی سی کرتے ہیں ہماری قطبی پارٹی جب ایسا نازک وقت آ جاتا ہے جیسا کہ ہم نے قبل ازیں فرض کیا ہے ممکن ہے کہ اپنے سامان کو پھینک دیں اور ان کو جدا جدا اگر کے پرزے پرزے کر ڈالیں ہر شخص مضطربانہ حرکات کا مرتکب ہو جس کو ہم مایوسی کی لاشعوری جرأت کہتے ہیں۔ لیکن اگر یہ جرأت

---

[1] اس جملہ سے اس کی عمدہ مثال ملتی ہے کہ عالمانہ بحث میں مجازی شاعرانہ محاورات کا دخل کس قدر خطرناک ہے۔ (مثل ہے شاعر کے لئے جو امور جائز ہیں اوروں کے لئے نہیں ہیں) مایوسی سے کس طرح امید کو خارج کر سکتی ہے۔ جبکہ اس کا پیدا ہونا اسی وقت ممکن ہے جبکہ تمام آرزوئیں خارج ہو چکی ہوں ۱۲ مترجم

ہے تو یہ بہیمانہ جرأت ہے جو ہاتھ پاؤں ہلانے پر مجبور ہوتا ہے محض جبلی قوت یا غصہ سے۔
ہیوم نے ایک قانون خواہش کا بیان کیا ہے جو مایوسی کے رخ کو واضح کردیتا ہے۔ اس (ہیوم) نے لکھا ہے: "جوں ہی ہم اپنی خواہش کی تسلی کے عدم امکان سے آگاہ ہوتے ہیں فوراً خواہش فنا ہوجاتی ہے"۔ یہ بیان شاید بہت بعید ہوگیا ہے حقیقت میں مبالغہ کرتا ہے۔ حقیقت یہ معلوم ہوتی ہے کہ جب ہم کو عقلاً اپنے مقصود کا حاصل ہونا ناممکن معلوم ہو تو ہماری تمام کوششیں اس کے بعد ہی ختم ہوجاتی ہیں: مقصود کی طرف ہماری نظر نہیں جاتی نہ اس کے لئے جد وجہد کرتے ہیں۔ ہمارا انداز بالکلیہ مکرر تامل کرنے کا ہوجاتا ہے مگر خواہش افسوس کی مخصوص شکل میں زندہ رہتی ہے۔ فرض کرو کہ تم نے کسی دوست کو جو مشکلات میں مبتلا ہے لیکن اتنی تاخیر کی یا ناکافی کوشش کی کہ وہ مصیبتوں سے مغلوب ہو کے کہیں مرنہ جائے تمہاری آرزو کلیتہً فرد نہیں ہوتی۔ ایک معنے سے وہ اور تیز ہوجاتی ہے جیسی کبھی نہ ہوئی تھی۔ تم کہتے ہو "مجھکو حسرت رہگئی کہ میں نے کچھ اور بھی کیا ہوتا فوراً آمادہ ہوگیا ہوتا!" اس سے تمہاری آرزو کا استقلال ظاہر ہوتا ہے۔ اگرچہ اب کچھ نہیں کرسکتا تم کو ان سب امور کا خیال ہے جو تم کرتے اگر تم فوری ضرورت کو سمجھ لیتے اور ہر ایسا خیال جس سے تمہاری آرزو کا اظہار ہوتا ہے اس پر کھوئی ہوئی اور ردکی ہوی آرزو کے رنج کا رنگ چڑھا ہوا ہے جس کی غرض وغایت اب حاصل نہیں ہوسکتی یہی افسوس ہے اور اگر ملامت نفس کی اس حالت میں داخل ہوجائے تو یہ پشیمانی سے ہے۔

پس مایوسی وہ نقطۂ انقلاب ہے جہاں سے ہمارا آیندہ پر نظر کرنا ترک ہوجاتا ہے بلکہ اس کے عوض گذشتہ کا خیال ہوتا ہے اور اس کے ساتھ ہی ممنوع آرزو کا تصور ہوتا ہے یہی حسرت وافسوس ہے۔ ہمارے قطبی جماعت جب اپنے خیموں میں موت کے منتظر بیٹھتی ہے اگر وہ لوگ بالکل زار وزبوں نہیں ہیں تو حسرت وافسوس سے بھرے ہوئے ہوں گے۔ حسرت تو یہ کہ انھوں نے یہ کیوں نہ کیا اور وہ کیوں نہ کیا وہ اس طرف پلٹنے کے لئے اس سے پہلے کیوں نہ اٹھ کھڑے ہوئے افسوس یہ کہ انھوں نے خوراک کا ذخیرہ تھوڑے فاصلہ سے کیوں نہ رکھا افسوس ان متعدد امور کا جس سے کامیابی اور ناکامی میں فرق ہوجاتا۔ لیکن افسوس کوئی جدید قوت نہیں ہے

جس کا اضافہ ابتدائی خواہش پر ہوا ہو مثل اعتماد یا امید تشویش نا امیدی اور یاس کے ۔
ہم نے اب تک مشتق جذبات پر غور کیا ہے اس حیثیت سے کہ وہ کسی شدید خواہش کے ساتھ رہتے ہیں لیکن یہ جاننا چاہیئے کہ خفیف صورتوں میں وہ حالتیں حیست کی ہماری اولی ترین کوششوں کے ساتھ رہتی ہیں اور ان میں خصوصیت پیدا کرتی ہیں۔ مثلاً تم یہ سمجھو کہ صبح کی ریل گاڑی جو شہر کو جانے والی ہے اس کے لئے ابھی کافی وقت ہے۔ وقت بہت ہے لہذا تم اطمینان کے ساتھ جار ہے ہو تم کو یقین ہے کہ ریل ملے گی ۔ اب تم کو یاد آیا کہ تمھاری گھڑی کئی روز سے ٹھیک نہیں رہی اور تم اور لوگوں کو دیکھتے ہو کہ وہ جلد جلد اسٹیشن کو جا رہے ہیں اب اطمینان سے امید بدل جاتی ہے یا شاعرانہ زبان میں یوں کہیں گے کہ امید نے اطمینان کو بھگا دیا ؟ تم ایک راہگیر سے وقت دریافت کرتے ہو اور اس کے بیان سے تمھاری گھڑی سست ہے امید تشویش سے بدل جاتی ہے اور اب تم کوئی اکہ یا گاڑی وغیرہ تلاش کرتے ہو تاکہ راہ جلد تر طے ہو جائے گرجے کا گھڑیال راہگیر کی رائے کی تصدیق کرتا ہے اب تشویش نا امیدی سے بدل جاتی ہے اب جلدی چلنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے ریل کے ملنے کا بہت کم احتمال ہے۔ دور سے تم دیکھتے ہو کہ گاڑی آگئی اور نا امیدی یاس کلی ہو جاتی ہے اور جب روانگی کی سیٹی ہو جاتی ہے تو یاس کلی افسوس ہو جاتی ہے ٹھیک اسی نسبت سے جس قدر تمھاری خواہش ریل کے ملنے کی شدید ہوگی اسی نسبت سے ان جذبات کی شدت بھی ہوگی ۔
گذشتہ بحث کے پرتو میں چند الفاظ اضافہ کروں گا جس کا بیان باب پنجم میں ہوا تھا خوشی اور غم کے باب میں کیونکہ یہ دونوں جذبے قریبی نسبت رکھتے ہیں اس بحث سے جو صفحات گذشتہ میں کی گئی ہے ۔
شنیڈ غم کو ابتدائی جذبات سے سمجھتے ہیں اور یہ کہ وہ سیرت کی بڑی قوتوں سے ہے ۔ میں یہ مانتا ہوں کہ غم ایک مشتق جذبہ ہے۔ آرزو کے تالی[۱] جذبات سے یعنے المختصر یہ درحقیقت ایک خاص صورت حسرت کی سی ہے جو کہ محبت کے وجدان سے پیدا ہوتی ہے لہذا افسوس کی ایک نازک حالت ہے۔ بہت ہی اکثر یہ اور مثالی

---

[۱] یعنے آرزو کی حالت پر غور مزید کرنے سے پیدا ہوتا ہے ۱۲

موقع حسرت کا کسی ایسے شخص کی موت سے ہوتا ہے جس سے ہم محبت کرتے ہوں۔ غور کرو کسی بچے کی مہلک بیماری کی پے در پے حالتوں پر جن کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے ایسا بچہ جس سے ہم کو بہت محبت ہو جب بچہ کامل صحت کی حالت میں ہو محبت یہ چاہتی ہے کہ بچہ صحیح وسالم رہے اس حالت سے نت نیا اطمینان ہوتا ہے اور محبتانہ خدمات بجا لائے جاتے ہیں اور آثار محبت کے اس کی طرف سے بھی مسرت کا باعث ہوتے ہیں جو کام اعتماد کے ساتھ کئے جاتے ہیں یہ وجدان ان پر آمادہ کرتا ہے یہ میرے نزدیک اطمینان کی صورتیں ہیں جو رنگ رنگ سے جلوہ نما ہوتی ہیں یہ مسرت سے مالا مال فعلیت ہے اور اس کے ساتھ ہی شفقت بھی لگی رہتی ہے۔ اس کی خصوصیت یہ ہے کہ آرزو کو روز افزوں طمانیت حاصل ہوتی رہتی ہے جب تک کوئی مانع درپیش نہیں ہوتا۔ بچے کو خفیف ناسازی مزاج کی عارض ہوتی ہے ہم کو امید ہے کہ وہ بہت جلد اچھا ہو جائیگا ہماری شفقت اس پر زیادہ ہو جاتی ہے اسکے بعد وہ اچھا نہیں ہوتا بلکہ حالت خراب ہو جاتی ہے ہم پریشان ہو جاتے ہیں کبھی امید ہوتی ہے کبھی یاس اور اب یاس غالب ہوتی جاتی ہے جیسی جیسی اس ننھے سے بیمار کی قوت کم ہوتی جاتی ہے وہ بالکل ناتوان ہو جاتا ہے اور مرض کے آثار نازک ہو جاتے ہیں۔ اب صاف ظاہر ہے کہ وہ جی نہیں سکتا اور ہم کو یاس ہو جاتی ہے وہ مر جاتا ہے نا امیدی کی جگہ کلی یاس لے لیتی ہے اور حسرت وافسوس کی حالت ہو جاتی ہے کیونکہ ہمارا انداز امید افزا نہیں ہے بلکہ دل ہی دل میں کڑھنے کی ہے۔ اب آرزو کام کرنے پر آمادہ نہیں کرتی طلبی رجحانات وجدان کے خصوصاً اس کی حفاظت کا جوش ابھی تک ہمارے دل کو اپنے موضوع میں مصروف رکھنا چاہتا ہے ہم اس خیال کو ترک نہیں کر سکتے ہم خود بھی چھوڑنا نہیں چاہتے اگر ایسا ممکن ہوتا ہم اپنے غم کو عزیز رکھتے ہیں وہ ہماری جان کے ساتھ ہے کیونکہ (بچہ مر گیا) اگر محبت کا وجدان زندہ ہے اور اس کے تقاضے برابر جاری ہیں تسکین کی کوئی صورت نہیں ہے اس لئے درد ہوتا ہے۔ ہم کو افسوس ہے کہ ہم نے یہ نہ کیا اور وہ نہ کیا افسوس فلاں احتیاط نہ کی گئی فلاں علاج میں سستی ہوئی۔ اب غم ایک تارک افسوس ہے مجھے یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ ہم کو کبھی اس جذبے کا تجربہ نہیں ہوتا جس کو حزن کہتے ہیں باستثنا اس حالت کے جس کا تعلق عشق کے وجدان سے ہے اور کامل مزاحمت ان تقاضوں کی جن کا ظہور کسی اور طرح ممکن

نہیں ہے الا یہ کہ موضوع فنا ہو جائے ۔

اگر یہ سچ ہو تو صاف صاف یہ ہے کہ غم ابتدائی نہیں ہے بلکہ مشتق جذبہ ہے اور مثل اور ایسے ہی جذبات کے تامل اور فکر تامل پر شامل ہے ۔ یہ کسی نوعی طلبی میلان سے نہیں پیدا ہوتا اس کا کوئی تقاضا یا رجحان ذاتی نہیں ہے یہ بذات خود قوت نہیں ہے اور چونکہ اس کا کوئی میلان نہیں ہے یہ محبت کے وجدان میں منتظم نہیں ہو سکتا اور نہ کراہت ہی میں (جس کو شینڈ نے مانا ہے) ۔ شینڈ کا بیان ہے کہ غم میں تین جداگانہ رجحان ہیں (۱) مدد اور تسلی کے لئے چیخ پکار کرنا (۲) اپنے معروض سے چمٹے رہنا اور اس کے بغیر تسلی قبول نہ کرنا ۔ (۳) اس کے معروض کو بحال کرنا رجحانات مذکورہ سے پہلا اور دوسرا ایک دوسرے کا ضد ہے اور ان میں منافات ہے ۔ معروض سے چمٹے رہنا اور اس کو بحال کرنا یہ رجحان شفقت کا ہے وجدان کے ساتھ منتظم ہے ۔ مدد اور تشفی کے لئے چلانے کا رجحان جب ہماری قوتیں کلیتًہ اکارت ہو جائیں بلاشک اکثر رنج میں ہوتا ہے لیکن میں یہ کہتا ہوں کہ اس کی ماہیت میں داخل نہیں ہے ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک ابتدائی جبلی میلان کا اظہار ہے اوائل کے ابواب میں میں نے اس کے جداگانہ امتیاز سے غفلت کی تھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ رجحان اس وقت ظہور کرتا ہے جب کبھی ہماری قوت غرض کے حاصل کرنے کے لئے ہم جس کے پیچھے پڑے ہوں کلیتًہ ناکافی ثابت ہوتی ہے ۔ اس کا کوئی مضائقہ نہیں کہ طلب کی ماہیت کیا ہے جو ہم میں کام کرتی ہے ۔ اس تقاضے کا کام کرنا کہ مدد اور تسلی کے لئے چیخ پکار کیجائے ظاہراً ایک صحیح ابتدائی جذبے کے ساتھ ہوتا ہے جس کو شائد مصیبت کہنا بجا اور درست ہے ۔ یہی جذبہ ہے جس کو بچہ اکثر دل کھول کے کام میں لایا کرتا ہے جب وہ چلا کے روتا ہے اور چیختا ہے ۔ ہم اس کے بیرونی آثار کو دبا دیتے ہیں لیکن اگرچہ ہم نالہ و فریاد کو روک لیں یا ان کو صرف ایک آہ سے بدل لیں لیکن ہم انسان سے آنسو بھر آنے کو نہیں روک سکتے جو کہ اس جبلی اظہار کا ایک جز ہے اور سخت سے سخت مرد جبکہ اس چیز کی تلاش میں جس کی سخت آرزو ہے اپنی طاقت کی حد کو پہونچے ممکن ہے کہ بالکل درماندہ ہو جائے اور کھلم کھلا آہ و فغاں کرے یا خدا سے چلا کے فریاد کرے ۔

شنیڈ بچے کے رنج کو بیان کرتا ہے اس حالت میں جبکہ اس کا کھلونا زبردستی چھین لیں۔ لیکن یہ جذبہ اس صورت میں جبکہ غضب غالب نہ ہو میری رائے ناقص میں مصیبت کا جذبہ ہے اور عموماً اس کے سلسلے میں ایسے موقع پر غضب کا ہیجان ہے جب بچے کو معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کے غصہ کرنے سے کام نہ چلے گا پھر اس کے آنسو ٹپکنے لگتے ہیں اور وہ چیخ کے رونے لگتا ہے

شنیڈ اس بات کو مانتے ہیں کہ نفرت میں بھی مثل محبت کے غم پیدا ہوتا ہے جبکہ نفرت کا معروض بھلا چنگا اور سرسبز نظر آتا ہے۔ میرے نزدیک یہ لفظ کے غلط استعمال ہے یا کم از کم استعمال میں سہل انگاری ہے ہم کو چاہیئے کہ اس غفلت سے اجتناب کریں۔ کیونکہ نفسیات کے اس مشکل ترین شعبہ کے سمجھنے اور جمہوری اتفاق کے لئے اصطلاحات کی سختی سے پابندی کرنا اور انکو ٹھیک معنے میں استعمال کرنا لازم ہے۔ علمائے فن کا یہ منصب ہے کہ الفاظ کو خاص مفاہیم میں استعمال کریں جن الفاظ سے محاورہ عام میں ہماری جذبی حالتیں بیان ہوتی ہیں اور ان میں جو باریک فرق ہیں انکا لحاظ نہیں کیا جاتا نہ یہ کہ باریک تر مفاہیم کے فرق سے غفلت کیجائے جنکے لئے تقریباً مرادف الفاظ پائے جاتے ہیں۔

پس میرا یہ التماس ہے کہ ہماری حسیات کی حالت کو جب ہم ایسے شخص کو جس سے ہم کو نفرت ہو کامیاب اور کامروا دیکھیں غم نہ کہنا چاہئے بلکہ کھسیانا پن یا جھنجھلاہٹ کہنا چاہئے۔ یہ حسیت بھی گذشتہ تامل کے جذبات سے آرزو کی ہے لیکن نفرت کی خواہش خواہش بربادی خواہش تنزل یا کسی طرح سے نفرت زدہ کا زوال یہ بھی ایک صورت افسوس کی ہے ایسا افسوس جس میں شفقت کا کوئی عنصر شامل نہیں ہے بلکہ برباد شدہ غضب اور بڑھتے ہوئے خوف کی تلخی ہے۔ اور اگر نفرت زدہ معروض کے خلاف عمل کر رہے ہوں اپنی پوری قوت کے ساتھ اور اپنی رسا کوششوں کا فنا ہو جانا معلوم کریں اس حسیت میں ایک عنصر مصیبت کا بھی داخل ہے جس کا اظہار شاید اشکباری گریہ وزاری سے ہو یا شور فریاد بلند کیا جائے۔

اب میں ایک اعتراض کی طرف رجوع کرتا ہوں ممکن ہے کہ یہ اعتراض خواہش کے جذبات کی اس سادہ توجیہ پر اوٹھایا جائے۔ ایک ابتدائی باب میں کہا گیا تھا کہ

ہم اکثر کہا کرتے ہیں اور ٹھیک کہتے ہیں کہ فلاں شخص بودے پن یا خائف ہونے کا ہنسی کا ہر چیز کی ٹوہ لینے کا فروتنی کا یا خودنمائی کا میلان رکھتا ہے۔ لفظ میلان یہاں وسیع تر مفہوم کے لئے کہا گیا ہے یعنے شخص کے طبیعی میلانات کے مجموعے کے لئے اور تخصیصی صفت سے ظاہر ہوتا ہے غلبہ کسی ایک کا ابتدائی انفعالی طلبی میلانات سے۔ بلاشک کہا جاسکتا ہے کہ ہم اسی طرح صحیح طور سے۔ امیدوار تشویشناک یا مایوس میلان بھی کہہ سکتے ہیں اور سوال ہوسکتا ہے کہ کیا یہ درست استعمال الفاظ کا ہے۔ کیا اس سے شنیڈ کے مسلمہ کا جواز نہیں پایا جاتا کہ ہرایک ان جذبات سے پیدا ہوتا ہے اپنے خاص پیدائشی میلان سے اور ابتدائی میلان اسی معنے سے جس معنے سے خوف غضب کراہت شفقت استفسار (ٹوہ) اور حیت ذاتی مثبت ہو خواہ منفی ؟ ۔ اگر ایک انسان میں بودے پن یا مضحک میلان اس وجہ سے ہو کہ یہ خصوصیت موقوف ہے بڑی قوت پر یا آسانی سے تحریک قبول کرنے پر خوف یا غضب کے میلان کے تو کیا ہم نہ تسلیم کریں کہ ایک انسان میں امید کے میلان یا مایوسی کے میلان کا اپنی خصوصیت اسی طریق سے پیدائشی طاقت پر تحریک پذیری کے میلان امید یا یاس کے موقوف ہے۔ ؟

یہ تسلیم کرلینا چاہیئے کہ عام استعمال محاورۂ زبان کا اس کو جائز ثابت کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسلمہ درست ہے یعنے موازانت خواہش کے جذبات کی ابتدائی جذبات کے ساتھ لیکن ہم کو محاورۂ عوام کو زیادہ اہمیت نہ دینا چاہیئے۔ اگر واقعات کی توجیہ زیادہ سلاست اور سادگی سے ہو سکے تو ہم محاورۂ عام کی شہادت کا کچھ اعتبار نہ کریں گے اور سلیس توجیہ کو مان لینا چاہیئے۔ اولاً میں اس بات کو تسلیم کرتا ہوں کہ شخصی خصوصیتیں جن پر غور کیا جارہا ہے مثلاً ناامیدی اور تشویش کو انکو مزاج کی خصوصیتیں کہنا زیادہ مناسب ہے بہ نسبت میلان کہنے کے۔ میں کہتا ہوں کہ ہم ایک آدمی کو کہہ سکتے ہیں کہ وہ ہنسی یا بودے پن کا میلان رکھتا ہے لیکن اعتبار یا امیدوار یا مایوس مزاج ہے۔ پس اگر یہ جذبات اور اس کے متعلق خصوصیتیں مزاج کی ہرایک کی اصل اسی کے پیدائشی میلان میں داخل ہے اصل ابتدائی جذبات کے تو ہم کو توقع رکھنا چاہیئے کہ وہ مستقل متغیرات ہیں۔ ابتدائی جذبات مستقلاً نہ متغیر ہوتے ہیں

ف۱۵ مستقل متغیرات یہ اصطلاح علم جبر و مقابلہ بلکہ احصائے کلیات و جزئیات سے لیگئی مستقل

یعنے ان میں سے ہر ایک کی پیدائشی شدت اور تحریک پذیری ہر انسان میں جداگانہ ہے لیکن بداہتہً یہ مشتق جذبات نہیں ہیں۔ امیدوارانہ مزاج ادنی درجہ کا اطمینانی مزاج ہے یا یوسانہ مزاج کو تقریبی نسبت ہے کلی یاس کے مزاج سے اور اس کے ساتھ اس کا تعلق ایسا ہے کہ وہ ادنی درجے کا اثر اسی رجحان کا ہے۔ درآنحالیکہ تشویش فزاج امیدوار اور مایوس کے بین بین واقع ہے اور ہر طرح کی تدریج درمیان طرفین کے پڑتی ہے یعنے اطمینان اور یاس کلی کے درمیان۔

لیکن مزاج کی اور صورتیں بھی ہیں قائم مزاج اور متلون یا بدلنے والا مزاج اور ایک سلسلہ پیدائشی اختلافات کا موجود ہے جس کے طرفین الفاظ شدید مزاج ہموار بردبار مزاج سے بیان کئے جاتے ہیں۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ مزاج کی یہ نوعیتیں جو کہ خصوصیت سے وہبی عطایا ہیں بہت اہم ہیں سیرت کے تعین کے لئے جو ہر انسان کی سیرت کی تکمیل کے اثنا میں زندگی بھر بلکہ خصوصیت کے ساتھ جوانی میں۔ تو پھر ہم اس کی توجیہ کس طرح کریں؟ میں یہ سمجھتا ہوں کہ مسٹر شینڈ بھی تلون مزاجی کو کسی خاص پیدائشی میلان تلون مزاجی سے اور نہ قائم مزاجی کو اور نہ شدت کو نہ بردباری کو ان کے متعلق خاص میلانات سے منسوب کریں گے جن میں سے کوئی بھی ان ابتدائی انفعالی طبعی میلانات سے غیر متناسب طور سے قوی نہیں ہے۔ یہ لوگ ممکن ہے مزاج کے اعتبار سے بہت فرق رکھتے ہوں۔

خاص عمال (اجزائے موثر) مزاج کے ظاہراً تین قسم کے معلوم ہوتے ہیں اولاً طبعی رجحانات اگرچہ برابر وزن رکھتے ہوں خواہ کل قوی ہوں خواہ کل ضعیف یا کوئی ایک یا سب اون میں کسی درمیانی مقام پر ہوں ضعف و قوت کی میزان میں۔ دوسرے اپنی شدت سے علیحدہ ممکن ہے کہ بے حد استقلال رکھتے ہوں یا کم تر۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۲۹۔ متغیر اس رقم کو کہتے ہیں جو خود نہیں بدلتی مگر اوس کی قیمتیں بدلا کرتی اس کے ساتھ تابع متغیرات لگے رہتے ہیں جن کی قیمت مستقل یا متبوع متغیر کے ساتھ بدلجایا کرتی ہے مثلاً مساوات لا + ء = م اس صورت میں لا مستقل متغیر ہے اور ء اوسکا تابع ہے جب لا کی قیمت بدلے گی ہمزہ کی قیمت بھی بدلجائیگی ۱۲ مترجم

یعنے ہر انسان کو پیدائشی طور سے طلبی رجحانات وہبی طور سے بخشے گئے ہیں (ارادہ اگر یہ لفظ کو وسیع ترین معنے میں استعمال کیا جائے جس سے یہ مراد ہے تمام قوت کشش و کوشش کی اس ارادے سے جداگانہ جو خاص مفہوم کے لئے بولا جاتا ہے جس میں یہ بعینہٖ کل سیرت یا اس کا اظہار ہے) جس کی وہ استقلالاً متغیر صفتیں ہیں یعنے شدت اور اصرار - خواہ وہ پست ہو خواہ بلند ان میں سے کسی ایک میزان میں بے نیاز ہو اپنے مقام سے - تیسرے ایک بڑا عامل (جزو موثر) مزاج کا جو مستقلاً متغیر ہے وہ پیدایشی قابلیت طلب کی ہے اثر سے لذت یا الم کے - بعض انسان ایسے ہیں جن کی خواہشیں اور کوششیں نہایت آسانی اور سختی کے ساتھ لذت و الم کے زیر اثر ہیں - لذت بہت قوت دیتی ہے تائید کرتی ہے اور استوار کردیتی ہے طلبی رجحانات کو اور درد قوت سے کام کرتا ہے اس کے مقابل طریق میں مضبوطی سے روکتا ہے دبادیتا ہے اور بدل دیتا ہے ان کی کوششوں اور خواہشوں کو - ایسے لوگ ہیں جن کے بارے میں ہم کہتے ہیں کہ ان کی حسیتیں اثر پذیر ہیں اس کے علاوہ وہ لوگ ہیں جو مقابلتہً بے پروا ہیں خوشی اور رنج سے ہم کہتے ہیں کہ اون کے حسیات زیادہ متاثر نہیں ہیں - اس کا معلوم کرنا ممکن ہے کہ آیا یہ فرق اس عبارت سے کماحقہ ادا ہوجاتا ہے کہ جد وجہد پہلے طبقے کے لوگوں کے مضبوطی کے ساتھ متاثر ہوتے ہیں ایک خوشی یا رنج کی ایک مفروضہ مقدار سے یا اس بیان سے کہ خوشی اور رنج جس کا انکو تجربہ ہوتا ہے وہ زیادہ تیز ہے اور اس لئے طلب پر زیادہ تر اثر کرتے ہیں - لیکن یہ صاف ظاہر ہے کہ انسانوں کی پیدایشی ساخت میں اس اعتبار سے بڑا فرق ہوتا ہے اور جسمانی لذات اور آلام اثر کے لحاظ سے یہ فرق بلاشک بالکل بدیہی ہے -

یہ سچ ہے - جیسے میں نے کہا تھا - کہ طلبی عطا یا اشخاص کے ان تین طریقوں سے متفاوت ہیں یعنے شدت اصرار اور قابلیت تاثر میں میں خیال کرتا ہوں کہ ہم مزاج کے جملہ اختلافات کی توجیہ کرسکتے ہیں اس حیثیت سے کہ وہ ان تین صفتوں کے مختلف مدارج کی ترکیبیں ہیں - آٹھ کھلی کھلی مثالیں مطابق آٹھ ممکن ترتیبوں[1] کے ہوسکتی ہیں (۱) بہت

---

[1] ترتیب ریاضی کی اصطلاح ہے مثلاً عین بے دال (ع ب د) کی کے مختلف ترتیبیں ہوسکتی ہیں ع ب د[1] ع د ب[2] ب ع د[3] ب د ع[4] د ع ب[5] د ب ع[6] یہی چھ صورتیں کلی ہیں نہ کم نہ زیادہ

استوار اور مطمئن مزاج وہ ہے جو کہ پیدا ہوتا ہے ترتیب سے اعلیٰ درجہ کی شدت اور استقلال سے جس میں تاثر کی قابلیت اقل قلیل ہو۔ (۲) بہت متلون اور سطحی[2] مزاج یہ پیدا ہوتا ہے اول کی عکس ترکیب سے یعنے اعلیٰ درجہ کی قابلیت تاثر مع ادنیٰ درجہ کی شدت اور استقلال کے (۳) ترکیب اعلیٰ درجہ کی قابلیت تاثر اور اعلیٰ شدت سے مع ادنی استقلال اس سے تند اور غیر مستقل مزاج پیدا ہوتا ہے اس قسم کا شخص کبھی مطمئن ہوتا ہے امید کے ساتھ کبھی ناامید ہوتا ہے کلی یاس کے ساتھ۔ (۴) مایوس مزاج وہ ہے جس میں ترکیب ادنیٰ تاثر اور استقلال کی مع اعلیٰ شدت کے ہوتی ہے (۵) اعلیٰ درجہ کی قابلیت تاثر استقلال عظیم کے ساتھ مرکب ہوکے اور ادنیٰ شدت جس سے تشویش مزاجی پیدا ہوتی ہے۔ (۶) امیدوار مزاج پیدا ہوتا ہے تینوں صفتوں کے اعلیٰ مدارج کیساتھ مرکب ہونے سے (۷) بردبار مزاج میں ترکیب اعلیٰ درجہ کے استقلال مع ادنیٰ شدت اور قبول تاثر کے۔ اور (۸) تینوں صفتوں کے ادنی مدارج کی ترکیب سے اضمحلال مزاج یا کاہل وجو دیا سست مزاج پیدا ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ ہم دو اور پیدائشی خصوصیتیں شناخت کریں ایک تو وہ جس پر رنج سے زیادہ خوشی کا اثر ہو اور دوسرا اس کا عکس: شاید ان سے عمدہ تر توجیہ امیدوار اور مایوس مزاجوں کی ہوسکتی ہے اور ان کی توضیح کے لئے ان کی ضرورت ہے۔

اگر مذکورۂ بالا توجیہ خصوصیات مزاج کی تقریباً درست ہو حجت محاورۂ عام سے امیدوار تشویش ناک یا مایوس میلانات کے باب میں وزنی یا موقر سمجھی جائے خلاف میں اس رائے کے جو مشتق جذبات کی ماہیت کے متعلق ہے جس کی طرف اس باب میں اشارہ کیا گیا ہے۔

اس رائے کے خلاف ایک اعتراض اوٹھایا جاسکتا ہے یہ سوال ہوسکتا ہے کہ

---

بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۳۱۔ اور آخر کی ترتیب اول کی بالکل عکس ہے یعنے ع ب د اور د ب ع اب یہ دیکھنا ہے کہ ان میں کے لفظ بامعنی ہیں اور کے بے معنی یہ منصب علم لغت کا ہے ۱۲ اسم

[2] سطحی سے مراد ہے اوپری باتیں جو حقایق کی تہ تک نہ پہونچی ہوں ۱۲ مترجم

اگر امید اور نا امیدی اور یاس کلی اور دوسرے مشتق جذبات اگر طلبی قوتیں نہیں ہیں جو خیال کو قائم رکھتی ہیں اور فعل پر قابو رکھتی ہیں تو انکا اور کیا کام ہوگا؟ ہم کو ان سے کیا فائدہ ہے؟ یہ صورت ایک زیادہ وسیع سوال کی ہے جو تمام جذبات کے باب میں کیا جاسکتا ہے اگر ان کو کہ وہ اسلوب تجربہ کے ہیں۔ اور بلاشبہ یہ سوال کیا بھی گیا ہے۔ اس سے زیادہ عام صورت میں تجربہ کے لاشعور کے بارے میں عموماً۔ سوال کی اس وسیع صورت سے قطع نظر کرکے جو کہ ابتدائی اور مشتق جذبات دونوں سے تعلق رکھتا ہے۔ میں یہ کہتا ہوں یہ جداگانہ اسلوب حسیت کے جو اپنی صفات کے اعتبارات امتیاز رکھتی ہیں جنکو ہم ابتدائی جذبات کہتے ہیں اونکا خاص وظیفہ یا تفعیل یہ ہے کہ وہ مخلوق جس کو اس کا تجربہ ہوتا ہے اس قابل ہو اپنی ذاتی حالت اور رجحان کو تجربہ کے وقت پہچانے اور اپنی نوع کے مخلوقات کی حالت اور رجحان کو بھی ہم قدیمت اطوار پر قابو رکھنے کے لئے ایسے از روئے صفت جداگانہ اسالیب حسیت کی ملاحظہ کرسکتے ہیں اگر ہم فرض کریں کہ ایک انسان یا ایک جانور جس کے جبلی جوابی افعال ابھارے گئے تھے بغیر کسی ایسی رفاقت کے جس میں مختلف جبلی اسلوب اطوار کے ابھارے گئے تھے بغیر کسی طرح کی تغیر حسیت کے یا جس میں تمام جبلی جوابی افعال کے ساتھ اسی صفت کی حسیت لگی ہوئی تھی ایک کلیتہً عام حسیت جذبی تحریک کی بغیر خاص اختلافات صفت کے۔ یہ ظاہر نہیں ہے کہ ایسا مخلوق بالکل پیچھے رہیگا بمقابلہ ایسے شخص کے جس میں تحریک کا پر توشعور میں ہو بہ سبب کسی خاص صفت حسیت کے؟ کیونکہ اس پچھلے شخص نے ان صفت حسیت کو پہچاننا سیکھ لیتا ہے اور اُن کے ذریعہ سے فعل کے رجحان سے بھی آگاہ ہو جائیگا اور یہ پہلا ضروری قدم ہے فعل بہ عاقلانہ تصرف کی سمت میں۔ دوسرا مخلوق اپنے آپ کو پائے گا کہ جو قدم وہ اٹھاتا ہے جبلی اطوار کے سلسلہ میں بغیر کسی قوت پیش بینی آیندہ ہیئت کے اور بغیر کسی امکان مزاحمت تصرف یا تغیر افعال کے۔ صفتیں ابتدائی جذبات کی اس کام کی ہیں۔ میرے نزدیک تاکہ ذہن یا عقل کا جبلت پر قابو ہو جائے اور اس طرح شروع ہو جاتا ہے قیام تصرف کا جو کہ کامل سیرت میں تقریباً پورا ہوتا ہے۔ یہ بدیہی معلوم ہوتا ہے کہ جذبی صفات اس وظیفہ (تفعیل) کے تحت میں خدمت کرتے ہیں اور ہماری ذات میں انکا ہونا ضروری ہے

کسی شخص کو مثلاً غضب یا خوف کی بیداری کا اپنی ذات میں حس ہوتا ہے جب کسی دوسرے شخص کی خصلت ہے تہدید کرتی ہے اور کہتی ہے۔ اب میں اپنی ذات کی سخت گرفت کرونگا اور قابو رکھوں گا۔ کیونکہ جذبہ کی صفت ضمنی بیان ہے قسم افعال کا جس کے اظہار کی ہم جبلی قابلیت رکھتے ہیں ایسے افعال کے رجحانات کے روکنے اور اس پر قابو رکھنے کی صلاحیت کسی حد تک ہم کو حاصل ہے۔ اور اگرچہ یہ زیادہ دشوار ہے جانور کے ذہن کا فعل اس قسم کے عمل میں بیان ہو سکے ہم یہ مان سکتے ہیں کہ ادنی ہمواری پر اور اسی طرز میں جذبی تجربہ جانور کا اس تفعیل خدمت کرتا ہے۔ اگر ہم غور کریں کہ انسانوں میں اور جملہ اجتماع پسند حیوانات ایسے جوابی افعال کے وسیع اور اہم ہیں جو ابتدائی ہمدردی کے رجحان کے باعث سے واقع ہوتے ہیں تو ہم کو معلوم ہو کہ جذبی صفات ہماری ذات میں اس صلاحیت کے پیدا کرنے میں اصلا شریک ہیں کہ ہم میں سے ہر ایک اپنے ہی نوع کے حالات کو سمجھ سکتا ہے اور اسی لئے ہم کسی حد تک پہلے ہی سے اس کے مافی الضمیر کو سمجھ کے اپنے آپ کو ایسے افعال کے موافق بنا لیتے ہیں جن کا ان سے ظہور ہونے والا ہو۔ اس کا معلوم کرنا دشوار ہے کہ ہم کو ہمدردانہ بصیرت اپنے ہی نوع کے ذہنوں اور دلوں کی کس طور سے حاصل ہو جاتی ہے اگر ہم کو ایسی استعداد حاصل نہ ہو جس سے نوعی صفات جذبہ کے اور ابتدائی رجحان کا تجربہ ہو سکے درحالیکہ ہم بیرونی آثار اپنے ہی نوع کے مشاہدہ کرتے ہوں۔

مشتق جذبات کے باب میں بھی یہی سمجھا جا سکتا ہے کہ وہ انسان کی حیات میں ایسی ہی تفعیل کی خدمت کرتے ہیں اگرچہ حیوانی عالم میں اُن کا وقوع محض بالکل ابتدائی ہو۔

تمت

# غلط نامہ معاشرتی نفسیات

| صفحہ | سطر | غلط | صحیح |
|---|---|---|---|
| ۱ | ۲ | ۳ | ۴ |
| ۳ | ۴ | زبان | زمان |
| ۴ | ۲۱ | حقیقت | حقیت |
| ۸ | ۵ | ختم | ضم |
| ۹ | ۱۲ | کردیں | کریں |
| ۱۰ | ۳ | خیالات و ماہیت | ماخذ و ماہیت |
| ۱۳ | ۲۲ | اس کا | |
| ۱۵ | ۱۲ | مختصر | مختقر |
| ۱۸ | ۱ | حصہ اول | حصہ یا فصل اول |
| ۱۹ | ۵ | نسبشہ | نسبتہً |
| ۲۰ | ۸ | رسالہ اخلاق | رسالہ اخلاق سے |
| ۲۷ | حاشیہ سطر نمبر ۱ | طلبی حشیت | انکی طلبی حیثیت |
| ۲۷ | حاشیہ سطر نمبر (۱) | جس کا صدور | جن کا صدور |
| ۳۳ | ۲ | کویشہ ہائے | کوریشہ ہائے |
| ۳۳،۳۴ | حاشیہ | باب سوم | باب دوم |
| ۳۶ | ۱۰ | اور دور | دور دور |
| ۴۹ | حاشیہ سطر نمبر ۱ | کی گئی | کی گئی ہے |
| ۶۰ | ۱۹ | شعور شعور | شعور |
| ۶۲ | ۲۴ | کے لئے | کے لئے بھی |
| ۶۵ | حاشیہ سطر نمبر ۲ | ۱۲۸۲ | ۸۲ - ۱۲ |
| ۶۶ | حاشیہ سطر نمبر ۲ | مذکور | مشہور |
| ۶۹ | ۸ | ڈروسورتھ | ورڈسورتھ |
| ۸۱ | ۸ | اقتضات | اقتضاوات |
| ۹۶ | ۲۰ | (قبول کنندہ) | قبول کنندہ |
| ۱۰۰ | ۱۸ | تفیر | تغیر |
| ۱۱۸ | حاشیہ نمبر (۱) سطر ۲ | ذہنی | وہبی |
| ۱۲۵ | ۲۲ | درخالیکہ | درحالیکہ |
| ۱۳۶ | ۱۶ | ہم کو | مجھ کو |
| ۱۸۳ | ۴ | Ryce | Royce |
| " | حاشیہ نمبر (۱) سطر | رات | ذات |
| ۱۹۳ | ۱۰ | دب لے | دب کے |
| " | ۱۳ | لوئی | کوئی |
| ۱۹۸ | ۸ | ہوگا | نہ ہوگا |
| " | ۱۳ | عجلت | جبلت |
| ۲۱۸ | ۶ | صروری | ضروری |
| ۲۲۵ | ۲۰ | خلقی حس | خلقی حِس |
| ۲۳۰ | ۲۰ | تنازحات | تنازعات |
| " | ۲۲ | تاتیرات | تاثیرات |
| ۲۳۲ | ۱۶ | جیزوں | خیزدں |
| ۲۴۵ | ۳ | جن کا طبعاً | جن کا طبعًا |
| " | ۹ | جب اس بیان | جب اس بیان کو |

| صفحہ | سطر | غلط | صحیح | صفحہ | سطر | غلط | صحیح |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| ۱ | ۲ | ۳ | ۴ | ۱ | ۲ | ۳ | ۴ |
| ۲۴۵ | ۱۷ | خواب سی | خواب کی سی | ۳۴۸ | ۱۰ | فعل فعل میں | فعل میں |
| " | ۲۳ | بٹنگ | ٹیٹپنگ | " | ۱۵ | دشوار گرار | دشوار گزار |
| ۲۶۵ | ۱ | فصل دوم | حصہ یا فصل دوم | " | حاشیہ سطر ۲ | دقانع | دفاع |
| ۲۷۰ | ۲ | ور | اور | ۳۵۰ | ۱۲ | اتا | آتا |
| ۲۷۱ | ۶ | اس سب | ان سب | ۳۵۴ | حاشیہ سطر (۱) | یقین | تعین |
| ۲۷۴ | ۲۳ | جایان | جاپان | " | " (۲) | ۱۲ مترجم | ۱۲ مصنف |
| " | ۲۳و۲۴ | تائید ہوتی ہے | تائید | ۳۵۵ | " (۱) | ۱۲ مترجم | ۱۲ مصنف |
| ۲۷۷ | ۸ | ترقی اور جھلی | نرمی اور جھلی | ۳۵۸ | ۲۳ | شہوانی | شہوانی ہے |
| ۲۹۵ | ۳ | میں بتادیا گیا | میں یہ بتادیا گیا | ۳۵۹ | ۲۱ | کا | کا جو |
| ۲۹۲تا۲۹۹ | حاشیہ | باب یاز دہم | باب دوازدہم | ۳۶۰ | ۹ | لس | کس |
| ۳۰۴ | ۱۴ | جذبہ ور | جذبہ اور | " | حاشیہ سطر (۱) | پرویلز | پروفیسر |
| ۳۰۵ | ۱۳ | قابو میں رکھنے | قابو رکھنے | " | " | ۱۲ مترجم | ۱۲ مصنف |
| ۳۰۸ | ۵ | انسانوں کے | انسان کے | ۳۶۲ | ۲۰ | شیریں ذوالقعہ ہے | شیریں ذوالقعہ سے |
| " | ۲۲ | امرٹیکس | انرٹیکس | " | ۲۱ | عمل | عمل کا |
| " | حاشیہ سطر ۲ | خنظ | خط | ۳۶۵ | ۱۱ | دل ناخواستہ | با دل ناخواستہ |
| ۳۱۸ | ۱۳ | بڑے | بڑی | ۳۶۶ | حاشیہ سطر (۱) | استخصار | استحضار |
| " | حاشیہ سطر (۱) | Construso tion | Construction | | سطر ۳ | Libnitz | Leibnitz |
| ۳۲۳ | ۷ | اندار خیالات | انداز خیالات | " | " ۴ | استدراک شئے | استدراک سے کس شئے |
| ۳۲۴ | ۷ | ہو یا نہ ہو | یا نہ ہو | ۳۶۹ | (۳) | کرسکتے ہے | کرسکتی ہے |
| " | ۱۰ | یکسبانی | یکسانی | " | حاشیہ سطر ۲ | مترجم | مصنف |
| " | ۱۴ | امرار ادگی | امرازادگی | ۳۷۰ | ۱۳ | تصدیفات | تصدیقات |
| ۳۴۶ | ۸ | سمجھنے | سمجھتے | " | ۲۱ | مختلف یہ ہیں | مختلف ہیں |
| " | ۲۳ | کائیات | کائنات | ۳۷۱ | ۱۵ | نیکوں | نیکیوں |
| | | | | " | حاشیہ سطر ۲ | گا | کا |

| صفحہ | سطر | غلط | صحیح |
|---|---|---|---|
| ۱ | ۲ | ۳ | ۴ |
| ۳۷۱ | حاشیہ سطر۶ | نہ موم | مذموم |
| " | " | خیال نہ کرتے ہیں | خیال نہ کرتے |
| ۳۷۲ | ۲ | جس | جز |
| " | " | حوکہ | جوکہ |
| ۳۷۳ | ۳ | خو | خود |
| ۳۷۵ | حاشیہ سطر(۱) | ۱۲ مترجم | ۱۲ مصنف |
| ۳۷۶ | ۱۷ | امنی کے | منی کے |
| ۳۸۱ | ۲ | ہونے بعد | ہونے کے بعد |
| " | ۱۰ | Coutrecta tiou | Contrecta tion |
| " | " | دی نیومینشن | دی ٹیومیشنس |
| " | ۱۹ | گل | کل |
| " | ۲۲ | دوسرے | دوہرے |
| " | حاشیہ سطر(۱) | لینڈو | لبیڈو |
| ۳۸۲ | ۳ | نیومیسنس | ٹیومیسنس |
| ۳۸۶ | ۳ | زبردوست | زبردست |
| " | حاشیہ سطر۵ | Homose uality | Homose xuality |
| " | " ۸ | العکاس | انعکاس |
| ۳۹۱ | " ۵ | ری طرح | بُری طرح |
| " | " ۵ | رذالت | رذالت ہے |
| ۳۹۲ | ۴ | فریود | فریوڈ |

| صفحہ | سطر | غلط | صحیح |
|---|---|---|---|
| ۱ | ۲ | ۳ | ۴ |
| ۳۹۴ | حاشیہ سطر۵ | فریود | فریوڈ |
| ۳۹۵ | ۱۲ | Aro- -Erolism | Auto- -Erolism |
| " | حاشیہ سطر۱ | ۱۲ مترجم | مصنف |
| ۳۹۶ | ۸ | اعقدالاً | اعتدالاً |
| " | ۱۱ | ہیں | میں |
| " | ۹ | کیاگیا تھا | کیا تھا |
| " | حاشیہ سطر۲ | سیکڑیورس | سیکٹریورس |
| ۴۰۴ | ۷ | اور اور | اور |
| ۴۰۵ | ۱۹ | کرے | کرلے |
| ۴۰۹ | ۱۲ | گوبھرائی | گود بھرائی |
| " | حاشیہ سطر۱ | یر | پر |
| ۴۱۳ | ۵ | استقبابی | استقبالی |
| ۴۱۶ | ۲ | بالاحر | بالآخر |
| " | ۲ | باعدم | یاعدم |
| ۴۱۸ | ۱۷ | اس | ان |
| ۴۱۹ | حاشیہ سطر۲ | نہوماہم کوایسا | نہ ہوتا ہم ایسا |
| ۴۲۰ | " | ہوے | ہوی |
| ۴۲۲ | ۱۸ | اگرچہ | اگر |
| " | ۲۱ | بےزوردار | زوردار |
| ۴۲۵ | ۱۳ | بہت کم | بہت ہی کم |
| " | ۲۰ | کوابتدائی | کوایک ابتدائی |
| ۴۲۸ | ۸ | ہے | سے |

| صفحہ | سطر | غلط | صحیح | صفحہ | سطر | غلط | صحیح |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| ۱ | ۲ | ۳ | ۴ | ۱ | ۲ | ۳ | ۴ |
| ۴۳۱ | ۲ | نفظ کو وسیع | نفظ وسیع | ۴۳۳ | ۵ | ماشعور | یا شعور |
| ״ | ۴ | وہ | دو | ۴۳۴ | ۵ | | کہ |